3 17
D
5916 5

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET Cie, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

P
La Ors
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-HUITIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1894

436186
6.6.45

DS
101
R45
t.28

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 23 JANVIER 1894.

Présidence de M. Hartwig Derenbourg, *président.*

M. le Président prononce l'allocution qu'on lira plus loin, p III.

M. Schwab, trésorier, rend compte ensuite de la situation financière (voir p. XIV).

M. Vernes, l'un des secrétaires, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1893 (voir plus loin, p. XVI).

M. René Worms fait une conférence sur *Spinoza* (voir plus loin, p. XL).

Il est procédé à l'élection de huit membres du Conseil pour le renouvellement du tiers du Conseil et le remplacement de M. Adolphe Franck décédé. Sont nommés à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Albert-Lévy, de l'Observatoire, membre sortant ;
Aristide Astruc, grand rabbin, membre sortant ;
Hartwig Derenbourg, professeur à l'Ecole des langues orientales et directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes, membre sortant ;

MM. J.-H. Dreyfus, grand-rabbin de Paris, membre sortant;
Zadoc Kahn, grand-rabbin de France, membre sortant;
Le baron Henri de Rothschild, membre sortant;
Maurice Bloch, agrégé des lettres;
Mayer Lambert, professeur au Séminaire israélite.

Il est procédé ensuite à la nomination du président de la Société pour l'année 1894. Est élu à l'unanimité : M. Théodore Reinach, docteur ès-lettres et en droit.

L'Assemblée générale donne à M. Théodore Reinach, président, et à M. Hartwig Derenbourg pleins pouvoirs pour représenter la *Société des Études juives* devant le Conseil d'État dans sa demande de reconnaissance d'utilité publique et pour consentir les modifications qui pourraient être requises par le Gouvernement.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

LE SAMEDI 27 JANVIER 1894

PAR

M. HARTWIG DERENBOURG, PRÉSIDENT

MESDAMES, MESSIEURS,

Si Adolphe Franck avait vécu quelques mois plus longtemps, il aurait été, il y a huit jours, le héros d'une touchante cérémonie. L'Académie des Sciences morales et politiques se faisait fête de lui remettre solennellement le samedi 20 janvier 1894 une médaille commémorative, qui avait même été modelée d'avance, pour célébrer le cinquantième anniversaire de son entrée dans la compagnie. La mort qui, pendant plus de quatre-vingt-trois ans, avait condescendu à ne pas briser l'enveloppe fragile de cette âme solide, aurait bien dû lui accorder, comme faveur suprême, un sursis lui permettant, comme à son ami, le vénérable Barthélemy Saint-Hilaire en 1889, la satisfaction de se voir décerner l'apothéose des noces d'or académiques.

Né à Liocourt, dans le département de la Meurthe, le 9 octobre 1809, Ad. Franck appartenait à une famille estimée de modestes agriculteurs. Son père avait un goût marqué pour l'apiculture. Quant au jeune Franck, au milieu des essaims d'abeilles

élevées par son père, il se montra, comme elles, avide de butiner partout où s'offrait à lui quelque occasion favorable. Le curé de l'endroit s'intéressa à ce petit juif, malingre et studieux. Il avait reconnu en lui un élève d'avenir et ne s'était pas trompé. Dès 1843, Ad. Franck passait le premier l'agrégation de philosophie, avec une avance sur des concurrents tels que Jules Simon et Emile Saisset ; dans cette même année, il publiait *la Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux*, en attendant la seconde édition de 1889 ; enfin, en 1844, à peine âgé de trente-cinq ans, il s'imposait par la force de son talent et l'ardeur de ses convictions au suffrage de l'Académie des Sciences morales et politiques, sur la recommandation de Victor Cousin, le grand électeur d'alors. C'était le premier juit qui pénétrât sous la coupole. Aussi, dans mon enfance, le nom de Franck et sa haute situation dans le monde académique étaient-ils associés si étroitement dans le respect public que l'on disait M. Franck de l'Institut, comme on est accoutumé à dire Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon, le vicomte Melchior... de Vogüé, le duc Albert... de Broglie.

La philosophie spiritualiste et le judaïsme monothéiste, telles étaient les deux préoccupations du précoce membre de l'Institut. Ou plutôt ces deux conceptions se réunissaient dans sa pensée et dans sa foi, ainsi que deux anneaux d'une même chaîne. Dans sa longue carrière, il n'a varié, tout en traitant les sujets les plus divers, soit par la plume, soit par la parole dans sa chaire, j'allais presque dire, dans sa tribune du Collège de France, que par des nuances, et encore dans la forme plus que dans la pensée. Apôtre de la vérité telle qu'il la concevait, il parlait sans ménagement des doctrines qu'il réprouvait, s'acharnait contre les opinions, s'attaquait violemment aux idées, se révoltait avec indignation contre la vogue de certaines théories et dénonçait avec véhémence les sources contaminées qui lui paraissaient empoisonner l'humanité. Je ne résiste pas à la tentation d'alléguer devant vous un fragment du dernier article qu'à l'occasion d'un livre sur le pessimisme, Franck publia dans le numéro d'octobre 1892 du *Journal des Savants :* « Si l'on se passe de Dieu, il faut se passer de toute cause et, se passer de toute cause, c'est se passer de tous les effets, c'est

se passer de toute existence, c'est supprimer à la fois le bien et le mal, la matière et l'esprit, Dieu, l'humanité et la nature. »

Ce testament d'un philosophe théiste, sévère pour la rébellion, ne contient pas un mot agressif contre les personnes. Jamais Franck n'a manqué de courtoisie envers ses adversaires, même alors qu'au Conseil supérieur de l'Instruction publique sous l'Empire, il siégeait comme seul représentant du judaïsme dans un concile intolérant de cardinaux, d'archevêques et d'évêques. Les polémiques excitaient sa verve implacable pour les erreurs, exempte d'animosité envers les égarés. S'il combat à outrance les fauteurs d'hérésie, comme il sait chercher, encourager, louer, défendre, stimuler ses alliés! Notre Société naissante n'a pas rencontré de patron plus zélé que lui, plus disposé à conspirer avec nous pour le succès de nos efforts en commun. Deux essais antérieurs, l'un pour constituer une Bible des familles et pour créer des instruments de pédagogie juive, l'autre pour former une bibliothèque historique du judaïsme, soit par des œuvres originales, soit par des traductions en langue française, avaient trouvé chez Franck un initiateur enthousiaste, qui ne marchandait pas plus son temps que l'énergie de son concours. La Société des Études juives allait en 1880 réaliser ces beaux rêves, d'une part en fondant une Revue périodique, d'autre part en inaugurant des conférences. Nous reprenions avec de meilleures chances de succès la tentative de nos devanciers qui, disons-le franchement, avait avorté pour n'avoir point groupé, comme dans un faisceau, toutes les forces vives du judaïsme, pour être demeurée l'œuvre exclusive de groupes fermés, avec des exclusions préméditées.

La leçon nous a sagement profité. Car notre Société a failli verser à ses débuts dans la même ornière pour avoir méconnu la nécessité de l'union sur le terrain mouvant du judaïsme actuel. Quelle déception pour nos espérances, quel symptôme d'infériorité, si nous nous étions associés à des sentiments inconsidérés d'orgueil intransigeant à l'égard de nos aînés, de nos guides naturels! Dans une réunion préparatoire qui eut lieu chez notre premier président, M. le baron James de Rothschild, plusieurs soldats enrôlés sous notre bannière exprimèrent leur défiance à l'égard des généraux. Une jeunesse

infatuée prétendit qu'il était surtout urgent de prendre ses précautions contre la géroncratie envahissante. L'anarchie des propositions fut poussée à l'extrême. La nomination du bureau provisoire, composé exclusivement d'érudits, comme MM. James de Rothschild, président ; Arsène Darmesteter et Zadoc Kahn, vice-présidents, fut un acte décisif déterminant le sens de notre orientation. Du triumvirat que nous avions élu pour diriger nos premiers pas, M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn reste seul sur la brèche, heureusement plus alerte, plus souriant et plus ferme à son poste que jamais. La mort impitoyable a fauché prématurément les deux autres artisans de la première heure qui, avec lui et avec Isidore Loeb, avaient sagement conduit notre Société naissante dans la bonne voie dont elle ne s'est plus écartée.

Le numéro 1 de la *Revue* porte la date de juillet-septembre 1880. Il ouvre par un article d'un de ces anciens, M. Joseph Derenbourg, qu'une minorité avait voulu éliminer par haine des supériorités. Un autre de ces précurseurs, qui sera toujours le plus jeune d'entre nous, M. Jules Oppert, nous a fait l'honneur d'être notre porte-drapeau pendant les années 1890 et 1891. Leur doyen, Adolphe Franck, un troisième épouvantail pour les mêmes cerveaux étroits, n'attendit pas que nous fissions un appel direct à son bon vouloir. Dès que la *Revue* eut donné sa mesure dans le numéro 2 d'octobre-décembre 1880, il en agréa le programme et donna sa haute et complète approbation à l'esprit qui animait la nouvelle Société. Non seulement il s'inscrivit spontanément parmi nos « membres souscripteurs », mais encore il s'empressa, dans le *Journal des Savants* d'avril 1881 (p. 212-222), de nous faire une réclame fortement motivée et qui a largement contribué à l'épanouissement de notre renommée fraîche éclose. Après avoir cité des extraits de l'Appel anonyme à nos lecteurs, dont la contexture et le style trahissent le penseur et l'écrivain qu'était notre ami Isidore Loeb, Franck ajoute :

« Tel est l'esprit qui a présidé à la création du nouveau recueil et l'on reconnaît avec plaisir que jusqu'à présent il y est resté fidèle. Aussi la liste de ses rédacteurs ne se compose-t-elle pas uniquement de noms israélites ; on remarque parmi eux des noms

honorablement connus de savants chrétiens ou étrangers au judaïsme. Quant aux sujets qui y sont traités, ils appartiennent à presque toutes les branches de l'érudition : à la philologie, surtout à la philologie biblique et talmudique, à l'histoire, à l'archéologie, à l'histoire littéraire, à l'épigraphie, à l'étude comparée des religions et des controverses religieuses. On y trouve également des notices bibliographiques et des critiques d'ouvrages nouveaux que leur brièveté n'empêche pas d'être utiles et quelquefois très intéressantes. Elles appellent l'attention sur des publications savantes que leur origine étrangère ou leurs titres incompris déroberaient facilement à la connaissance du public français. »

On voit avec quelle sympathie Franck saluait l'aurore de notre Société. Elle a été une de ses dernières passions et elle s'en targue. Il a eu, pour lui faire la cour, des accents d'amoureux plein d'illusions sincères ; il lui a réservé dans son cœur une place qu'elle n'aurait pas osé revendiquer. Sa déclaration d'amour n'était pas l'explosion d'un caprice éphémère. Si nous la rappelons aujourd'hui, c'est que, loin de nous demander le secret, il nous a conviés à la répéter lorsqu'un jour nous rendrions hommage à sa mémoire. C'est ici même qu'à notre neuvième assemblée générale, le 25 janvier 1890, Ad. Franck s'exprimait en ces termes : « Pour moi, je tiens pour un des meilleurs souvenirs de ma vie l'honneur d'avoir, pendant ces neuf ans, présidé deux fois vos réunions et rempli trois fois la tâche enviée du conférencier. » Puis il ajoute avec une tendresse pleine d'expansion dont j'ai conservé l'écho dans mon oreille, tant l'orateur avait su régler ses intonations : « Si un jour quelqu'un de mes auditeurs, de mes amis ou de mes lecteurs ne juge pas au-dessous de lui d'écrire ma biographie, Je le supplie d'avance de ne pas oublier, parmi les modestes titres que je pourrai présenter à l'estime de ceux qui me survivront, les témoignages de bienveillance que j'ai reçus de la Société des Études juives. Je les place au niveau des honneurs académiques et de l'avantage que j'ai eu d'enseigner du haut de la chaire du Collège de France. »

Dès le 30 novembre 1882, Ad. Franck avait honoré notre deuxième Assemblée générale en nous apportant une conférence sur *La religion et la science dans le judaïsme*. Il nous priait

modestement d'accueillir avec indulgence sa maigre offrande, « comme le prêtre accueillait le demi-sicle d'argent que les plus pauvres en Israël déposaient autrefois sur le seuil du temple ». Ce fut à notre cinquième Assemblée générale, le 17 décembre 1885, que Franck nous entretint d'une « bien vieille histoire » qu'il sut rajeunir, *Le péché originel et la femme d'après le récit de la Genèse.* Il terminait son apologie de la femme par l'évocation d'une figure idéale, dans laquelle je crois reconnaître, comme dans un souvenir lointain, la compagne admirable qui lui avait été enlevée le 10 octobre 1867, après l'union la plus parfaite dans un ciel sans nuages. Voici cette page exquise :

« La destinée de la femme est d'être, dans la mesure des moyens dont elle dispose et suivant le milieu où le sort l'a placée, la divinité du foyer, la providence des faibles et des petits, l'ange de la charité, la consolatrice des affligés, la messagère de la conciliation et du pardon, la gardienne du feu sacré, non pas de ce feu matériel que l'antique Rome confiait à la vigilance de ses Vestales, mais de la flamme divine à laquelle s'allument la piété, le patriotisme, l'esprit de sacrifice, l'amour de toute beauté morale, les saintes et vivifiantes espérances.

» Que la femme se présente devant nous, revêtue de cette parure, nous ne répéterons pas les paroles prononcées par Adam quand il vit pour la première fois sa compagne : C'est l'os de mes os et la chair de ma chair ; mais nous lui dirons, nous mettant à la place de l'humanité : Tu es l'âme de mon âme, la vie de ma vie, la plus chère et la plus précieuse moitié de moi-même. »

Puis Franck conclut, non sans une certaine pointe de coquetterie : « Mesdames, Messieurs, je finis sur ces mots. Si quelques-uns d'entre vous me reprochent d'avoir été trop favorable à une partie de cette réunion, ils m'accorderont du moins, en raison de mon âge, le mérite du désintéressement. »

Adolphe Franck, que ses états de service pour la défense de notre patrimoine moral et intellectuel avaient désigné pour la présidence en 1888, qui fut maintenu à notre tête en 1889, ouvrit le 19 janvier 1889 notre huitième Assemblée générale, en qualité de président, et la ferma à titre de conférencier. Le sujet de sa

conférence était *Le panthéisme oriental et le monothéisme hébreu.* « Assurément, dit-il en tête de la première de ces deux allocutions successives, vous auriez eu le droit de demander qu'on m'appliquât la loi qui interdit le cumul des fonctions. » C'est le cumul des services rendus que notre Société s'est bien gardée de récuser chez notre regretté confrère, et nous avons peut-être abusé de l'inépuisable générosité avec laquelle il nous prodiguait les trésors de sa parole.

Le charme de ces entretiens à la fois familiers et profonds ne s'évanouira pas, ainsi qu'une impression fugitive, pour ceux qui ont eu la bonne fortune de le ressentir. La lecture attentive de ces morceaux recueillis pieusement ne saurait remplacer l'action exercée par l'orateur sur son auditoire. Il le tenait en haleine, ralentissant parfois son débit, le hâtant par des effets bien préparés, sans que jamais la clarté eût à souffrir par trop de précipitation, sans que l'attention faiblit par suite d'une articulation trainante. Et ces résultats surprenants étaient conquis par une voix grêle, d'un timbre peu sonore. L'élan chaleureux d'une âme passionnée la faisait vibrer avec éclat et lui donnait une portée qui, sans fatigue, ni pour celui qui la maniait, ni pour celui qui l'entendait, la mettait en contact avec les foules amassées dans les plus vastes salles et amphithéâtres. Franck, qui a soutenu de son appui et de ses conseils mes débuts dans les études orientales, me répétait souvent un conseil qu'à mon tour je me permets de donner, en me réclamant de son autorité, à ceux qui aspirent à bien parler dans la chaire du professeur ou dans celle du prédicateur : « On ne réussit, disait-il, à se faire écouter, ni par les éclats de voix, ni par les cris où se perdent les unités acoustiques. Il importe bien plutôt de veiller à ce que chaque syllabe parvienne isolée au pavillon de l'oreille, sans se confondre plus avec celle qui l'a précédée qu'avec celle qui la suivra. C'est le principe dont l'application m'a permis d'obtenir avec des moyens limités des résultats considérables, facilement accessibles à ceux qui suivront mon exemple. »

L'intimité de Franck avec notre Société, resserrée par sa présidence de deux ans, se relâcha lorsqu'il fut rassuré sur notre destinée, lorsqu'il sentit que désormais nous étions en état de

poursuivre notre route sans lisières. Il reporta son affection, sans réserve et presque sans partage, sur la Ligue nationale contre l'athéisme, dont il fut le fondateur, l'orateur et l'écrivain. La période de la lutte pour l'existence était close pour nous et il fallait à ce paladin octogénaire ce que nous ne pouvions plus lui offrir, un champ de bataille. Le Dieu de la religion naturelle, dont la négation l'exaspérait et le faisait bondir, c'était encore pour lui le Dieu d'Israël, en faveur duquel il rompait des lances, soit dans le journal de la Ligue, dans la *Paix sociale*, soit dans des homélies fanatiques qu'échauffait le plus ardent esprit de prosélytisme. Ce fut la dernière campagne de propagande qu'ait menée cet athlète infatigable, dont les forces déclinaient sans que sa volonté pût se résigner à un repos nécessaire. Le *Journal des Savants* de 1892 ne contient pas seulement le pamphlet contre le pessimisme dont j'ai déjà parlé, mais encore, dans son numéro de mai, un long et substantiel compte-rendu, aujourd'hui d'actualité dans cette enceinte, sur la *Morale de Spinoza*, par notre conférencier d'aujourd'hui, M. René Worms. Au risque de blesser sa modestie, je citerai cette phrase du vieux philosophe sur le jeune agrégé de philosophie : « Il a une façon de présenter les choses qui lui appartient, qui atteint le plus haut degré de la clarté et de l'exactitude historique, qu'il est permis de considérer comme la quintessence de toutes les expositions antérieures à la sienne. »

Bien que Franck fût rassasié d'années, selon l'expression biblique, bien qu'il eût dépassé de beaucoup la moyenne de la vie humaine, ce fut un accident qui détermina la crise fatale le 11 avril dernier. Lors des obsèques, M. le Grand-Rabbin de France, parlant au nom du judaïsme français, se fit l'interprète éloquent de notre Société et de ses regrets unanimes. Mais notre deuil était trop profond pour consentir à se laisser confondre dans l'émotion générale des cœurs affligés. Nous avions besoin d'épancher publiquement notre douleur particulière dans cette salle même où, à trois reprises, la parole de Franck avait excité votre émotion et provoqué vos applaudissements. C'est pourquoi votre Président, sans affronter le genre périlleux de l'oraison funèbre, a cru répondre à vos sentiments intimes en venant déposer en votre nom sur la tombe de

notre illustre maître et ami une gerbe de fleurs et une couronne d'immortelles.

A peine Franck avait-il publié en 1843 la première édition de sa *Kabbale* qu'un autre inconnu, Adolf Jellinek, traduisait en allemand et commentait dans des notes originales la monographie du jeune professeur français. Ces deux hommes, un moment réunis par la communauté de leurs travaux, sont de nouveau rapprochés par la mort. Après vous avoir parlé de Franck, je suis amené par le hasard des dates à vous rappeler les souvenirs qu'éveille la vie si remplie et si glorieuse de Jellinek.

Il était né le 26 juin 1821 dans un village de Moravie, vint en 1842 suivre les cours de l'Université de Leipzig, où il aborda de front les études orientales, historiques et philosophiques, et où, après son doctorat en 1845, la communauté juive se l'attacha comme prédicateur. Il y resta jusqu'au moment où en 1856 il fut appelé à déployer son talent sur une scène plus vaste, dans l'une des synagogues de Vienne, où il prêcha pour la première fois le jour de Simhat Tora en 1857, sur le thème suivant : « Chaque homme a son temps et chaque temps a son homme. » C'est à Vienne qu'il est mort le jeudi 28 décembre 1893 à l'âge de 73 ans, c'est là que son enterrement a eu lieu en grande pompe, le 31 décembre dernier.

Les deux maîtrises de Jellinek, aussi fécond comme écrivain que comme orateur, étaient de premier ordre. Isidore Loeb, qui s'y connaissait, le considérait comme l'homme le plus intelligent qu'il eût jamais rencontré. La nomenclature de ses publications, dans un Catalogue publié en 1882 par le libraire Lippe, atteignait déjà le nombre respectable de 109 numéros. Sur un exemplaire annoté de sa main, Jellinek en ajoute deux qui auraient été omises, et notez que sa production ne s'est pas arrêtée excepté dans les toutes dernières années, notez que ses articles, disséminés dans les Revues, ne sont point compris dans cette énumération. Quant à sa parole, aucun éloge ne pourrait en donner une idée approchante à qui n'en a pas connu l'impression irrésistible. Je l'ai entendu en 1867 et je m'en souviendrai toujours. Le talent oratoire de Jellinek combinait les ressources d'un art consommé servi par

une voix magnifique avec un savoir étendu et sûr qu'il dissimulait sous les artifices d'un langage brillant et approprié aux circonstances. Le geste était sobre et imposant. Condamné par une surdité incurable à se replier sans cesse sur lui-même dans ses méditations et dans ses recherches, il savait mettre la science au service de la chaire et la chaire au service de la science. Comme Franck, il avait le culte de la femme, avec l'ambition de la relever sans abaisser l'homme ; comme Franck, il était un adversaire impitoyable du nihilisme religieux. Le judaïsme et la science juive ont perdu en lui un de leurs serviteurs les plus utiles et les plus fidèles, notre Société l'un de ses membres étrangers dont l'adhésion réfléchie était pour nous un titre de gloire.

Vous me permettrez de n'accorder qu'une mention trop rapide à deux hommes de bien qui se sont éteints pendant mon consulat. Jules Schweisch, ancien vice-président de la Bourse du commerce, s'était affilié à nous au premier appel, et son nom a toujours figuré sur nos listes. Il est mort le 20 août dernier à l'âge de soixante-six ans. Les Sociétés savantes ont besoin de ces amateurs éclairés qui les soutiennent par leur attachement et par leur persévérance. Nous avons perdu, le 26 mai 1893, celui qui fut notre libraire depuis la fondation, M. Armand Durlacher. Il n'avait que quarante-cinq ans. Nous ne pouvons lui donner de témoignage plus efficace de notre sympathie qu'en continuant à sa veuve toute notre confiance.

Je ne voudrais point terminer la dernière de mes allocutions par le regard rétrospectif que nous venons de jeter ensemble sur nos tristesses nécrologiques. Au moment de quitter ce fauteuil présidentiel, que j'ai été fier d'occuper et que je dois à votre extrême bienveillance, j'aimerais reposer notre vue sur des spectacles plus consolants. L'avenir de notre Société, en dépit de pertes irréparables, peut être envisagé avec sérénité. Le nombre de nos adhérents s'accroît dans une progression bien soutenue avec des cadres sans cesse élargis. La *Revue* a pu, sans amoindrissement de son crédit, combler les vides que sa rédaction a subis par la mort ou par la

défection. Les conférences de cette année ont été aussi attrayantes que suivies. Une fois le branle donné, le mouvement ne se ralentira plus. Nos habitués nous resteront, si nous piquons leur curiosité par le choix des orateurs et des sujets. S'il convient de maintenir les traditions, il serait dangereux de laisser se rouiller les ressorts de notre activité dans l'immobilité et dans la routine.

C'est pour concilier dans un juste équilibre la nécessité d'opposer une digue aux innovations téméraires et le besoin de progrès qui ne permet ni aux Sociétés, ni aux hommes de demeurer stationnaires que notre bureau a été composé, d'une part, d'éléments durables et permanents, d'autre part, de forces intenses, absorbantes, individuelles, mais sans cesse renouvelées et d'une puissance éphémère. C'est ainsi que votre présidence annuelle est une pièce à spectacle, avec de continuels changements à vue. Grâce à vos deux secrétaires, le décor de ce côté a quelque chose de plus persistant. Vous avez sagement compris que vos organes essentiels ne pourraient fonctionner, s'ils étaient ainsi exposés à des fluctuations continuelles. Notre excellent secrétaire-adjoint, M. Israël Lévi, associé aux travaux de la *Revue* et de la Société depuis leur création, prêtera, je l'espère, longtemps encore, à mes successeurs l'appui de sa collaboration aussi ferme que souple. Quant à notre trésorier, M. Moïse Schwab, nous avons eu la main particulièrement heureuse en lui confiant notre caisse, il y a plus d'un an, après la mort de Michel Erlanger. Il s'est trouvé que nous avions cru faire appel à un savant distingué, mais plus ou moins inexpérimenté sur les questions budgétaires et que nous avons, au contraire, rencontré dans le traducteur du Talmud de Jérusalem le comptable de nos deniers le plus habile, le défenseur le plus autorisé de nos intérêts matériels, l'administrateur le plus vigilant, le plus capable d'augmenter nos recettes et de restreindre nos dépenses. En vous parlant de nos finances prospères, j'empiète sur le rapport optimiste qu'il va vous présenter, mais, avant de lui donner la parole, j'ai considéré comme un devoir de louer sa gestion comme elle le mérite, convaincu qu'il n'en dirait pas tout le bien que nous en pensons.

RAPPORT SUR LA SITUATION FINANCIÈRE

A LA FIN DE L'EXERCICE 1893

Lu par M. M. SCHWAB, trésorier

L'an passé, votre nouveau Trésorier avait le plaisir de vous signaler l'état satisfaisant des finances de la Société. Les événements lui ont aussitôt donné raison. Dès le lendemain de l'Assemblée générale, le plus jeune des membres du Conseil, suivant les traditions généreuses de sa famille, a bien voulu nous envoyer pour sa cotisation de *membre fondateur* une somme de 2,000 francs, puis un don de 1,000 francs. Ces 3,000 francs ont été versés au capital de fondation, dont les intérêts servent, soit à parfaire l'équilibre du budget, soit à avancer les fonds nécessaires à nos publications supplémentaires. Ces œuvres vous ont été indiquées déjà par le dernier rapport. Nous espérons que deux de ces publications seront achevées et mises à votre disposition dans le courant de cette année.

Avec non moins de plaisir, vous pourrez constater le nombre respectable d'adhésions nouvelles à notre œuvre, si vous lisez les procès-verbaux de nos séances, et j'aime à croire que vous y jetez au moins un coup d'œil.

Voici l'état des recettes et dépenses en 1893 :

RECETTES.

En caisse (net d'un remboursement de 25 fr.).....	520 fr.	65
Cotisations (y compris des arrérages de 1892).....	10.269	50
Souscription du ministère de l'Instruction publique.	375	»
Ventes diverses par le dépositaire	1.383	»
Don	1.000	»
Intérêts du capital de fondation	2.200	»
Total des recettes.....	15.748 fr.	15

DÉPENSES.

Impression du n° 51	1.300 fr.	»		
— — 52	1.268	»		
— — 53	1.005	55		
— — 54	1.243	20		
			4.816 fr.	75
Droits d'auteurs du n° 51	781 fr.	50		
— — 52	639	»		
— — 53	710	40		
— — 54	666	20		
			2.797	10
Souscriptions littéraires (Œuvres d'Isidore Loeb et de L. Löw)			412	50
Assemblée générale et trois conférences			795	»
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint			2.400	»
Frais de bureau, impression d'avis, gratifications			205	25
Encaissement			85	50
Distribution de cinq numéros et envois divers			590	»
Magasinage			100	»
Affranchissements et timbres d'acquit			192	»
Total des dépenses			12.393 fr.	70
A déduire des recettes s'élevant à			15.748	15
Reste un solde créditeur de			3.354 fr.	45

Vous le voyez, la situation est bonne, et, à l'occasion du renouvellement de l'année, je vous souhaite la continuation de votre prospérité financière. Elle est à la fois l'indice et la condition de notre prospérité intellectuelle. C'est l'amour de la science et du judaïsme qui nous apportent leur obole; c'est la science et le judaïsme qui sont appelés à en profiter.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1893

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 27 JANVIER 1894

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Les travaux de la Société, au cours de l'année écoulée, se partagent presque également entre l'histoire du judaïsme depuis les temps les plus anciens, d'une part, les études talmudiques, rabbiniques, littéraires et grammaticales, de l'autre. Ils ont offert une réelle variété; des figures importantes ont été remises en lumière; des faits insuffisamment connus et appréciés nous apparaissent sous un jour différent grâce à la production de documents nouveaux. Ceux qui sont curieux d'antiquité s'intéresseront au tracé des frontières de la Palestine du temps de Josué; ceux que sollicitent les questions d'instruction trouveront une sérieuse satisfaction dans le tableau de l'œuvre scolaire des Juifs français au XIXe siècle; la philosophie de l'histoire tirera son profit des recherches ethnographiques dont M. le Dr Jacques a exposé les résultats.

Notre président, en vous présentant à la fin de l'hiver dernier le conférencier dont je viens de vous rappeler le nom, protestait contre la réputation d'érudition morose et quelque peu chagrine

que quelques-uns font à notre recueil. Il engageait nos souscripteurs à en couper plus régulièrement les feuillets, certain qu'ils y découvriraient « avec un peu d'effort peut-être, des échappées de lumière bien ménagées sur des points d'histoire, sur des traditions populaires, sur les origines, les époques, les variations et les dates de notre littérature dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes. » Et il invitait à la fois nos collaborateurs et nos lecteurs à faire un sincère examen de conscience, à la suite duquel les premiers se résoudraient à sacrifier un peu plus à la forme et les seconds à donner à chacun de nos cahiers quelques moments d'une bienveillante attention. Les uns comme les autres devaient, en fin de compte, y trouver leur profit. — Il me semble que le conseil a été entendu, et notre comité de publication s'est efforcé, pour sa part, de ménager dans les différents numéros de la *Revue* la place à des travaux facilement accessibles à toute personne de bonne volonté ; je citerai tout particulièrement dans cet ordre d'idées les deux conférences de MM. Jacques et Bloch, l'étude de M. Salomon Reinach sur l'accusation du meurtre rituel, les Réflexions sur les Juifs de M. Isidore Loeb et l'étude consacrée par M. D. Kaufmann à Jacob Mantino, le célèbre médecin juif du temps de la Renaissance.

I

Dans sa conférence, intitulée *Types juifs* [1], M. Victor Jacques, qui est un anthropologiste belge d'un grand mérite, a entrepris de combattre la thèse récemment soutenue par M. Renan et adoptée volontiers par les hommes de science, ethnographes et historiens, qu'il n'y a pas de race juive, mais un type juif, produit de certaines conditions spéciales et prolongées, en d'autres termes que le judaïsme représente, non une entité ethnique, mais une religion, non un peuple, mais une église. Cette opinion de l'éminent histo-

[1] T. XXVI, *Actes et conférences*, p. XLIX.

rien d'Israël, je la trouve résumée par M. Théodore Reinach dans les termes suivants, que j'extrais de l'allocution prononcée à notre dernière assemblée générale : « Par une heureuse inconséquence ou plutôt par une rétractation voulue et réfléchie de ses anciens préjugés, M. Renan en vint à reconnaître combien il avait exagéré dans ses premiers écrits l'importance de la notion de race, de la théorie ethnographique, particulièrement en ce qui concerne le judaïsme. Dans un discours spécialement consacré à ce sujet, discours aussi bref que plein d'idées, il prit à partie cette vieille et banale opinion, non moins répandue chez les Juifs eux-mêmes que chez leurs ennemis : que le judaïsme constitue une race fermée, ayant conservé dès les temps les plus reculés la même composition ethnique et dont les vices ou les vertus s'expliquent par cette lointaine origine. Textes en mains, il démontra par les preuves les plus irréfutables que, pendant une très longue période de son existence, environ depuis le temps d'Alexandre jusqu'à l'an 300 après J.-C., le judaïsme a fait, particulièrement dans les contrées d'Orient, une propagande religieuse très active et très fructueuse ; que des milliers, des myriades d'individus de toutes les races et de toutes les nationalités sont devenus juifs, complètement juifs, et que, par conséquent, dans le sang des juifs d'aujourd'hui il coule probablement bien plus de sang syrien, iduméen, grec, phrygien, italien, gaulois même, que de vieux sang des beni-Israël [1]. »

M. Reinach s'applaudissait de cette démonstration qui, si elle « peut paraître humiliante à l'orgueil nobiliaire de quelques israélites, très fiers de se sentir physiquement les descendants d'Isaac et de Jacob », lui présentait un avantage beaucoup plus sérieux, celui de faire disparaître « avec le mirage de l'immutabilité des races, toutes les conséquences funestes qu'en avait déduites le fanatisme ethnique, le plus odieux et le plus stupide de tous les chauvinismes. » Renan avait conclu de la sorte : « Chez les Juifs, la physionomie particulière et les habitudes de la vie sont bien plus le résultat de nécessités sociales qui ont pesé sur eux pendant des siècles, qu'elles ne sont un phénomène de race. »

[1] T. XXVI, *Actes et conférences*, p. v.

Vous me connaissez assez, Messieurs, pour savoir avec quelle sincérité je m'associe à ces généreuses déclarations. Quiconque se sent fils de la Révolution de 1789, — protestants et juifs, nous lui devons également de n'être plus des parias au sein de la patrie, — sait et professe que les hommes doivent être jugés « non par le sang qui coule dans leurs veines, ce sont là encore les expressions dont use M. Renan, mais par leur valeur intellectuelle et morale. » Mais, précisément parce que la reconnaissance du statut personnel, des droits civils et politiques dans l'Europe moderne, a cessé de dépendre d'une question d'origine, de la solution d'un problème ethnique, nous n'éprouvons aucune répugnance à suivre M. Jacques dans la recherche du lien familial qu'il prétend reconstituer entre les Juifs du XIXe siècle et les contemporains d'Hérode, d'Ezéchias et de David ; d'aucuns, un peu plus hardis que je ne suis moi-même, n'hésiteront pas à parler des contemporains de Moïse et de Josué. M. Renan pourra continuer d'avoir raison en matière de philosophie morale, sans que M. Jacques ait tort sur le terrain proprement scientifique où il s'est cantonné.

Les types juifs actuels sont-ils en filiation directe avec les types qui existaient en Judée avant la dispersion ? M. Renan a plaidé le contre en insistant sur d'inévitables mélanges, sous lesquels l'élément primitif n'a pu subsister ; M. Jacques plaide l'affirmative en mesurant les crânes, en signalant la couleur des cheveux et des yeux, en notant les nez aquilins, droits, gros et retroussés, en tenant compte de la stature et du périmètre thoracique. Chez les Juifs d'Europe nous constatons l'existence de plusieurs types, qui se distinguent nettement de leur entourage. Peuvent-ils être ramenés à des types ancestraux ? En théorie, rien ne s'y oppose selon le savant conférencier. La multiplication de quelques familles donnant naissance à des groupes considérables, n'a rien de contraire aux données de l'anthropologie. « Pouvons-nous admettre, dit le Dr Jacques, que les quelques familles juives qui ont abordé jadis à Marseille, aient pu, à elles seules, peupler la Gaule et envoyer en Allemagne, en Pologne et en Galicie, ces colonies si nombreuses, dont les deux millions de membres forment le tiers des Juifs du monde entier ? Et pourquoi pas ? N'avons-nous pas de nombreux

exemples d'un bisaïeul entouré de deux cents petits-enfants et arrière-petits-enfants? Avec un point de départ aussi restreint de quelques centaines de familles juives, établies les unes en Espagne, les autres en Gaule, prospérant les unes et les autres au point d'être représentées aujourd'hui par près de trois millions d'individus en France, en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, en Pologne, en Autriche, dans les Principautés danubiennes et en Turquie, comment se pourrait-il que certains caractères ethniques n'aient pas été conservés? Que l'on n'oppose pas les cheveux blonds des Aschkenazim aux cheveux noirs des Sephardim. J'ai montré que es cheveux noirs sont relativement nombreux chez les premiers et que les blonds se rencontrent souvent chez ces derniers. Devons-nous pour cela croire que Aschkenazim et Sephardim descendent de tribus différentes, que les Aschkenazim sont les enfants de Benjamin, tandis que les Sephardim sont les enfants de Juda? Eh non! Cela prouve simplement que les familles établies primitivement en Gaule, plus nombreuses sans doute que celles qui s'étaient fixées en Espagne, renfermaient par hasard un peu plus d'individus aux cheveux blonds ou châtain clair. Ce caractère spécial a été transmis fidèlement de génération en génération en même temps que cet air de famille incontestable qui fait, quoi qu'en dise Renan, reconnaître les Juifs dans la majorité des cas. » Je ne ferai qu'une remarque sur cette partie de la thèse dont je reproduis devant vous les éléments essentiels; M. Jacques aurait pu, ce me semble, sans abandonner ses positions, convenir que les conditions d'habitat et de mélange du type juif n'étant pas les mêmes dans la péninsule ibérique que dans les régions germanique et slave de l'Europe, quinze siècles ont suffi à établir très nettement le sous-type des Sephardim, plus rapproché du modèle original et proprement sémitique, et le type des Aschkenazim, fortement nuancé par la pénétration d'éléments européens.

Le type juif, avec ses variétés qui laissent apercevoir les caractères fondamentaux, étant établi de par les recherches de l'anthropologie scientifique, il reste à le mettre en relation avec le judaïsme ancien. Ici les données ethnographiques se font très rares, et M. Jacques ne s'offensera pas si je lui fais remarquer que ses ingénieux rappro-

chements ont plutôt le caractère d'une tentative que d'une démonstration en règle, d'un essai que d'une déduction logique. Il amorce une voie plutôt qu'il ne la livre, toute construite, à la circulation et à l'usage ; il en indique le tracé, afin d'engager ceux que n'auront point effrayés les prémisses de son raisonnement à la frayer par un commun effort. « Que savons-nous de la nation juive avant la dispersion, remarque-t-il tout le premier avec un très juste sentiment des difficultés de sa tâche? — Que savons-nous de cette nation? Nous l'avons dit, les documents anthropologiques nous manquent complètement. A leur défaut, force nous est de recourir à ce que l'anthropologie appelle, à son point de vue, les sources accessoires, l'histoire et l'archéologie. » Le premier fait dont il y ait lieu de tenir compte, c'est de l'expansion considérable du peuple juif après les conquêtes d'Alexandre. M. Jacques admet que cette expansion n'a pas eu pour effet d'altérer les caractères ethniques des anciens Juifs, au point de rendre presque méconnaissable chez eux le type sémitique ; nous tenons sa remarque pour plausible. De là, le conférencier saute un peu brusquement à la considération des caractères de la nation juive lors de l'établissement des Hébreux en Chanaan et fait ressortir que, dès cette époque, elle a dû offrir une variété de types, qui est le résultat inévitable d'un mélange de races. « Dans la terre de Chanaan, je laisse ici la parole au Dr Jacques, un peuple agricole, formé lui-même d'éléments divers, dont quelques-uns appartenaient certainement déjà à la race sémitique, est envahi par une tribu sémitique nomade, les Israélites. Tantôt par infiltration lente, tantôt par la force, ceux-ci finissent par imposer leur nom et leur religion à un certain nombre de tribus chananéennes, dépourvues d'organisation politique. — En se mélangeant à ces peuples, c'est le vainqueur qui est absorbé, mais en partie seulement, par le vaincu. Quelle est la part qui revient à l'un et à l'autre dans la constitution ethnique du peuple juif, » c'est ce qu'il reste à définir.

Le type sémite, caractérisé « par des populations de taille au-dessous de la moyenne, au crâne allongé, au nez aquilin, aux cheveux et aux yeux noirs, » s'est perpétué jusqu'à nos jours, où l'on constate que « le peuple juif a gardé de son ancêtre sémitique la

taille et, *pro partim,* la forme du nez, la coloration des yeux et des cheveux et la forme allongée de la tête. » Ceux des Israélites chez lesquels on signale « la forme plus arrondie de la tête, les cheveux blonds, les yeux bleus et le nez plus gros, plus déprimé », se retrouvent dans les monuments de l'Egypte ; ils trahissent l'influence de l'élément mongoloïde hittite, d'une part, de l'autre, des « peuples blonds » du Nord, dont le séjour plus ou moins prolongé dans la région syrienne est attesté par l'histoire et les inscriptions ; en sorte que la diversité des types juifs modernes s'explique par la diversité des types juifs anciens. M. Jacques assure que, du côté de l'anthropologie, il n'y a pas d'empêchement à admettre la continuité de ces types dans le temps et dans l'espace. Notre fonction de rapporteur nous engage à insister sur ce que cette thèse renferme de hardi et d'original ; en qualité d'historien, nous n'avons rien à objecter à la proposition qui consiste à voir dans la nation juive aux temps de David et de Salomon le produit d'une fusion d'éléments de provenance et d'origine variées. Il nous paraît cependant que des matériaux ainsi jetés dans la fournaise a dû sortir un métal, si l'on préfère, un alliage, d'un caractère très défini, qui s'est maintenu pendant douze siècles (de Saül à l'an 135) sans altération profonde, en dépit de crises violentes. Pouvait-on encore, à l'époque des Hasmonéens, aux temps d'Hérode et de Trajan, reconnaître et signaler l'influence hittite ou scandinave comme visible et aisément reconnaissable, cela nous paraît des plus douteux. A plus forte raison pour l'époque présente. A partir du moment de la dispersion, la famille juive, dont le type sémitique était nettement accusé, a pu garder ses principaux caractères tout en subissant, tout particulièrement dans les pays de langues slaves et germaniques, les modifications apportées par les mariages mixtes et les conversions. La vie isolée à laquelle le judaïsme se trouva bientôt condamné devait être, à cet égard, un merveilleux instrument de conservation. Les recherches de M. Jacques, forcément limitées par l'insuffisance des documents, constituent une tentative d'une haute valeur, et votre Société, en les accueillant, a contribué dans l'esprit le plus large et le plus impartial au progrès des sciences historiques et anthropologiques.

Nous devons à M. Marmier des *Recherches géographiques sur la Palestine*[1] qui s'appuient sur une solide connaissance des travaux récemment accomplis en France, en Angleterre et en Allemagne. C'est là un sujet où l'on opérait à l'aveugle avant qu'il eût été dressé de bonnes cartes. On ne peut dire que l'on s'y meuve encore avec pleine sécurité, un grand nombre des identifications proposées restant sujettes à caution. Tout en rendant justice aux intentions de M. Marmier, il m'est impossible de ne pas signaler chez lui une connaissance insuffisante des travaux de l'exégèse biblique. La géographie de l'époque hasmonéenne et généralement de la période post-exilienne se heurte déjà à tant de points d'interrogation, qu'on éprouve quelque scepticisme devant la tentative de déterminer les frontières de la Palestine aux temps de Moïse et de Josué. Les données empruntées aux livres du *Pentateuque*, à ceux de *Josué* et des *Juges*, offrent assurément un grand intérêt ; mais il est difficile, même pour celui qui admet partiellement leur caractère historique, de ne pas remarquer qu'elles ont subi, au plus haut degré, l'influence du point de vue dogmatique. Sous ce rapport, il convient de les rapprocher en quelque mesure de celles que renferme la prophétie d'Ezéchiel, lequel ne laisse ignorer à personne son ferme propos de subordonner les faits à la théorie. Dans tous ces textes, le départ entre le souvenir précis, c'est-à-dire le fait, et la combinaison libre, c'est-à-dire la théorie, est singulièrement délicat à effectuer ; aussi je m'aperçois que M. Marmier, quand les assertions de deux des textes qu'il étudie lui paraissent inconciliables, prend bravement le parti d'admettre des localités homonymes. Il dédouble la ville de Sidon, il dédouble la ville de Qadésch ; ce sont là des procédés très dangereux. Fixer l'emplacement d'une localité contestée au moyen d'un livre aussi dépourvu d'antiquité et d'autorité que le roman de Tobie, demander le sens d'un mot phénicien à l'historien latin Justin, ce sont là aussi de ces détails, — des détails point totalement dépourvus d'importance, — qui sont faits pour surprendre en pareille matière. L'étude dont je viens d'indiquer l'objet sera donc consultée avec de justes réserves. M. Israël Sack établit clairement

[1] T. XXVI, p. 1.

dans son travail sur *Les chapitres XVI-XVII du livre de Josué*[1] avec quelles précautions ces vieux textes doivent être abordés. Cherchant à expliquer comment les anomalies qui s'y rencontrent ont pu s'introduire dans le texte traditionnel, il y distingue trois fragments, d'origine antérieure à l'exil, mais qui n'ont été amalgamés que pendant la captivité de Babylone. Le compilateur aurait brouillé des éléments, dont il ne saisissait pas la portée exacte.

M. Théodore Reinach nous a donné deux dissertations très intéressantes, qui touchent aux rapports du judaïsme avec la société romaine et le gouvernement de l'empire. Dans les pages qu'il intitule *Quid Judæo cum Verre*[2]*?* il élucide un point d'une réelle importance. Plutarque, dans la *Vie de Cicéron*, rapporte un bon mot célèbre qui aurait été prononcé à l'occasion du procès de Verrès. Visant directement un certain affranchi, du nom de Cécilius, qui passait pour un adhérent du judaïsme, le grand orateur aurait cherché à amuser son auditoire par une plaisanterie d'un goût douteux : Qu'est-ce que ce Juif a à démêler avec Verrès (ou avec un cochon) ? De là on a conclu volontiers à l'existence d'une colonie et d'une propagande juives en Italie dès la première moitié du premier siècle avant notre ère, dix ans avant la prise de Jérusalem par Pompée. Or le Cécilius que Cicéron aurait ici malicieusement visé, n'était, on est en mesure de le démontrer, ni juif, ni judaïsant ; le mot est positivement apocryphe. Il reste à rechercher pour quelle raison Plutarque l'a accueilli. C'est qu'il s'est créé une confusion entre Q. Cæcilius Niger, qui intervint dans l'affaire de Verrès, et un certain Cécilius de Calacté, qui a vécu au temps d'Auguste et appartenait au judaïsme. « Pour nous résumer, dit M. Reinach, voici, croyons-nous, les conclusions qu'on peut tirer de cette analyse : Cécilius Niger, l'adversaire de Cicéron, l'ancien questeur de Verrès, n'était ni juif de religion, ni affranchi de condition. — Si on lui a attribué cette double qualité, c'est par une confusion avec son homonyme et compatriote, le rhéteur Cécilius de Calacté. — Le mot *Quid Judæo cum Verre ?* est apocryphe. Plutarque l'a emprunté sans

[1] T. XXVII, p. 61.
[2] T. XXVI, p. 36.

réflexion au recueil des *Joci Ciceronis* attribué, sans doute faussement, à Tiron. — Il n'y a aucune raison d'admettre l'existence de communautés juives ou d'une propagande juive en Italie ou en Sicile avant la prise de Jérusalem par Pompée. »

M. Reinach a fait preuve d'une non moindre pénétration, mais d'une patience singulièrement méritoire, dans l'étude des fragments de papyrus grecs inscrits au Musée du Louvre sous la cote 2376 *bis*, qui lui ont fourni la matière de *Juifs et Grecs devant un empereur romain*[1]. Singulier attrait de ces documents mutilés, incomplets, qui projettent une vague lumière sur les ténèbres d'époques restées enfouies dans des ombres épaisses ! Régions difficiles, d'autre part, où l'on ne doit s'engager qu'avec la plus solide des préparations, sous peine, soit de ne rien voir, soit, chose plus dommageable encore, de voir ce qui n'est pas et de ne pas voir ce qui est ! Pour quiconque a lu ces pages précises et ingénieuses, il est clair que M. Théodore Reinach a levé un des coins du voile, tout en renonçant à demander aux textes ce qu'ils sont impuissants à donner ; vous n'attendiez pas moins de sa compétence et de sa sagacité. Letronne avait renoncé à rien tirer de ce document si pauvre d'aspect. *Fragments sans suite de l'époque romaine*, avait-il prononcé ; *rien à en tirer*. Brunet de Presle, sans se laisser rebuter, avait déjà dégagé quelques résultats ; tout récemment, un savant allemand, M. Wilcken avait fait faire un pas important à l'interprétation et rédigé sur notre papyrus un travail qu'il intitulait : *Ein Actenstück zum jüdischen Kriege Trajans* ; il avait reconnu dans les fragments le procès-verbal d'une conversation entre un empereur et une députation juive et placé la scène sous Trajan. Voici enfin les conclusions de notre savant confrère : « Bien que la date exacte de notre papyrus puisse encore faire l'objet de bien des controverses, le sens du colloque qu'il rapporte me paraît désormais fixé. Il s'agit bien d'une accusation portée contre les Alexandrins par les Juifs à a suite de querelles locales, n'ayant aucun rapport ou n'ayant qu'un rapport éloigné avec les grandes rébellions juives connues par l'histoire. Ce qu'il faut surtout retenir dans cette affaire, c'est, d'une

[1] T. XXVII, p. 70.

part, la mention d'un « roi juif », d'autre part, le fait de la transplantation violente des Juifs dans un quartier, « d'où ils ne pouvaient plus à l'improviste tomber sur Alexandrie. Le prétendu roi des Juifs — où l'on pourrait être tenté de voir un pseudo-Messie — ne me paraît pas être autre chose qu'un *ethnarque*. On sait que jusqu'au temps d'Auguste, la communauté juive d'Alexandrie avait eu à sa tête un chef unique de ce nom. Auguste abolit cette magistrature monarchique pour y substituer une administration collective. Il est probable que les Juifs, à un moment donné, voulurent faire revivre l'ancien titre d'ethnarque, qui jouissait d'un prestige presque royal ; le gouverneur Lupus s'en inquiéta et fit arrêter ce personnage par les Grecs, toujours enchantés de trouver l'occasion d'humilier et de maltraiter les Juifs. Il résulta de ce conflit une sédition, que notre texte semble qualifier de guerre. — Quant à la relégation des Juifs dans un quartier séparé et d'une surveillance facile, c'est là un détail nouveau, d'une réelle importance. Au temps de Philon et de Josèphe, le *ghetto* n'existait pas à Alexandrie, ou du moins il n'y avait pas de *ghetto* obligatoire, imposé. C'est à cet état de choses que mit fin la mesure radicale ordonnée par Lupus, sans que nous puissions savoir au juste l'emplacement et l'étendue du nouveau quartier assigné aux Juifs. Le fait n'en reste pas moins très curieux, et sans doute nous avons ici le premier en date d'une longue série de règlements analogues, qui devaient avoir sur les destinées du judaïsme une influence si désastreuse. — Quelle fut l'issue du débat contradictoire engagé devant le tribunal de l'empereur ? Nous ne saurions rien affirmer à cet égard, les réponses impériales étant trop mutilées. » Quant à la date du papyrus, M. Reinach écarte Trajan et Hadrien et propose de circonscrire le débat entre les trois derniers Antonins, soit Antonin (138-161), soit Marc-Aurèle (161-180), soit Commode (180-193) ; ses préférences sont pour l'empereur Commode. — Voilà les résultats très dignes d'intérêt que des fragments mutilés peuvent donner quand ils ont eu la chance d'être successivement étudiés par des savants perspicaces et consciencieux ; je doute que si l'un de nos arrière-neveux, quelque érudit de l'an 3500, voulait refaire l'histoire de quelque échauffourée parisienne du XIXe siècle, par exemple les récents

« troubles du quartier latin » au moyen d'un lambeau de l'*Intransigeant*, ou même du *Temps*, il s'en tirât, je ne dirai pas mieux, mais aussi bien. — Nous sommes redevables encore à M. Théodore Reinach de quelques pages substantielles sur une *Inscription juive* des environs de Constantinople [1] ; la *Revue* a reproduit également la préface large, précise, émue, qu'il a placée en tête du volume renfermant l'œuvre exégétique de notre regretté Isidore Loeb [2].

Je passe à son frère. M. Salomon Reinach a commenté et précisé avec une solide érudition et une chaleur communicative, la récente publication d'un théologien protestant de l'Université de Berlin consacrée à *L'Accusation du meurtre rituel* [3]. C'est là, en vérité, un pénible sujet et le mieux serait de faire le silence sur ces calomnies aussi bêtes que malfaisantes, plus bêtes encore que malfaisantes, si l'expérience n'avait établi qu'une accusation est d'autant plus susceptible de conséquences graves qu'elle prend son appui dans des imaginations malades et dans des cerveaux détraqués. Reprenons donc le couteau de l'opérateur et le fer rouge de l'exécuteur pour enlever ces chairs gâtées qui compromettent les membres sains, pour cautériser ces plaies, qu'un art perfide s'acharne à aviver et à envenimer. « Un des traits caractéristiques de la religion israélite, écrivait Renan en 1883, est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'Israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux ! Cela est monstrueux d'ineptie. » M. S. Reinach constate que la science impartiale a réuni tous les matériaux d'un jugement définitif, qui s'impose aux hommes les moins éclairés, les plus prévenus, mais il est frappé de l'utilité qu'il y aurait à les disposer suivant un ordre strictement logique, selon un plan qu'il esquisse

[1] T. XXVI, p. 167.
[2] T. XXV, p. 265.
[3] T. XXV, p. 161.

en larges traits et qui comprendrait les chapitres suivants : « I. Historique de l'accusation, portée d'abord contre les chrétiens par les païens, puis par les chrétiens orthodoxes contre des chrétiens schismatiques, enfin par des chrétiens et des musulmans fanatiques contre les Juifs. — II. Examen des textes du Talmud et d'autres livres hébraïques, où la mauvaise foi a prétendu découvrir la prescription du meurtre rituel. — III. Textes bibliques et autres qui détruisent *a priori* cette accusation. — IV. Examen des principaux faits allégués, avec preuve de l'inanité de toutes les accusations qui ont pu être soumises à des tribunaux réguliers. — V. Bulles des papes Innocent IV, Grégoire X, Martin V, Paul III, dénonçant l'accusation du meurtre rituel comme une fausseté ; témoignages conformes des savants chrétiens les plus illustres (Delitzsch, Renan, Manning, etc.). — VI. Causes de l'extension de ce préjugé, à savoir : la vieille superstition populaire touchant l'efficacité du sang ; l'âpreté des haines religieuses, la convoitise du bien d'autrui ; enfin, l'antisémitisme contemporain, que l'on a dénommé avec tant de justesse *Le socialisme des imbéciles.* » J'indiquerai seulement à M. Reinach l'intérêt qu'il y aurait à traiter, comme appendice à l'un de ces chapitres, du rôle que jouent les sacrifices humains dans un grand nombre de religions anciennes, notamment dans les religions sémitiques, auxquelles se rattachent les origines du judaïsme.

M. Porgès étudie *Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade* [1] ; ces pages forment le complément indispensable d'une récente publication allemande. M. David Kaufmann publie, en l'accompagnant des documents originaux, quelques pages sur *David Carcassoni et le rachat par la communauté de Constantinople des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky* [2]. C'est là un touchant épisode, qu'il valait la peine de faire revivre sous nos yeux. « Jusqu'ici, remarque très justement M. Kaufmann, l'histoire juive s'est trop attachée à la peinture des souffrances des Israélites et, par suite, elle a négligé le côté glo-

[1] T. XXV, p. 181, et t. XXVI, p. 183.
[2] T. XXV, p. 202.

rieux du tableau, les actes de dévouement et de charité que ces souffrances ont suscités. On vit succéder à la passivité des uns en face du martyre le spectacle de la sympathie de tous les autres, de leur dévouement efficace et prêt à tous les sacrifices. » Le même savant a refait l'histoire de *La Famille de Yehiel de Pise*[1], en l'accompagnant de documents inédits; ce fut là une des familles juives les plus importantes et les plus illustres de l'Italie. Il dispute également à l'oubli la figure de *Tranquillo Vita Corcos, bienfaiteur de la Communauté de Carpentras*[2]. Une contribution beaucoup plus importante, que je me borne pour le moment à indiquer, est la première partie d'une étude considérable consacrée à *Jacob Mantino*, avec ce sous-titre : *Une page de l'histoire de la Renaissance*[3]. M. Alphonse Lévy complète et rectifie nos connaissances sur un chapitre de l'histoire des Juifs en Allemagne, par ses importantes *Notes sur l'histoire des Juifs de Saxe*[4]. J'en relève avec plaisir la conclusion, qui est ferme et fière : « Depuis mille ans, les Juifs de Saxe se sont avancés peu à peu des ténèbres vers la lumière. Aujourd'hui, on leur conteste de nouveau une partie de leurs droits, mais c'est un temps d'arrêt dans la marche du progrès, qui ne durera pas. Comme l'a déjà dit en 1844 M. de Mayer, dans la chambre des députés saxons, en citant la parole de Grégoire : La grande question est finalement celle de savoir si les Juifs sont des hommes. » M. Cardozo de Béthencourt a continué de nous faire part des richesses qui constituent *Le trésor des Juifs Sephardim*[5]. M. Franco nous donne d'utiles renseignements sur *Les Juifs de l'empire ottoman au* XIXe *siècle*[6] ; il a eu à sa disposition de nombreux documents judéo-espagnols. M. Israël Lévi expose la situation des *Juifs de Candie de 1380 à 1485*[7]. M. Epstein rétablit contre M. J. Müller certains points de la vie de *Meschoullam ben*

[1] T. XXVI, p. 83 et 220.
[2] T. XXVI, p. 268.
[3] T. XXVII, p. 30.
[4] T. XXV, p. 217, et t. XXVI, p. 259.
[5] T. XXV, p. 235, et t. XXVI, p. 240.
[6] T. XXVI, p. 111.
[7] T. XXVI, p. 198.

Calonymos [1]. M. Paul Grunebaum traite des *Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs* [2]. M. Kayserling nous a fourni deux courtes *Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne* [3].

II

La *Revue* vous semblera-t-elle avoir dérogé à ses habitudes parce qu'elle a entrepris la publication des *Réflexions sur les Juifs* [4] dues à notre regretté confrère Isidore Loeb? Notre conviction est que vous serez unanimes à nous approuver, de même que les membres du comité de rédaction ont été unanimes à considérer que nous accomplissions de la sorte, à la fois une œuvre de haute opportunité et un devoir de pieux et amical respect. Ce travail, qui touche à la philosophie de l'histoire, nous paraît devoir rester comme un document contemporain d'une incomparable valeur, à laquelle la mort a donné la consécration suprême en y imposant le sceau que nul ne peut briser. Vous y avez déjà retrouvé cette parfaite élégance de forme, qui était la marque distinctive des moindres œuvres sorties de la plume de notre ami, à plus forte raison de ses productions de longue haleine. Vous n'y admirerez pas moins cette solidité de démonstration, qui s'appuie à la fois sur la connaissance des faits et sur leur exacte appréciation. Vos souvenirs se reporteront avec attendrissement sur l'homme modeste et éminent qui est l'une des gloires les plus pures du judaïsme français. Vous lui deviez beaucoup ; et voici que mort il vous parle encore : *defunctus adhuc loquitur*. De la tombe une voix sort, qui continue de plaider votre cause, comme la cause éternelle de la justice et du droit, comme la cause contre laquelle il n'y a point de prescription.

Par une association d'idées toute naturelle, permettez-moi de placer ici la mention des *Tables des vingt-cinq premiers volumes de la*

[1] T. XXVII, p. 83.
[2] T. XXVII, p. 121.
[3] T. XXVII, p. 148.
[4] T. XXVII, p. 1.

Revue des Etudes juives[1]. Aucun nom n'y paraît plus souvent que celui de Loeb ; à elles seules, elles contiennent le témoignage éloquent de la part exceptionnelle qu'il a prise dans votre œuvre, soit comme auteur, soit comme président du comité de publication. Ces tables, qui contiennent une table des matières rangées d'après l'ordre alphabétique des auteurs et une table des matières rangée d'après l'ordre alphabétique des matières, et se terminent par une table des titres hébreux, ne remplissent pas moins de 72 pages. Elles rendront de grands services aux travailleurs en les guidant au milieu des richesses déjà réunies pour une meilleure intelligence de l'histoire et de la littérature du judaïsme ; votre comité étudie s'il y a lieu de les compléter dès maintenant par la rédaction d'un index détaillé et dans quelles conditions ce travail devrait être entrepris.

M. Mayer Lambert s'attaque avec une ardeur que sert son érudition linguistique, tantôt à de délicats problèmes d'exégèse, tantôt à de grosses questions de grammaire. Je signale ses *Notes exégétiques*[2], son importante étude sur *Le Vav conversif*[3], ses remarques sur *Les Points-Voyelles en hébreu*[4], sa note sur *Le futur qal des verbes à première radicale vav, noun ou aleph*[5], son compte rendu des *Etymologische Studien* de Barth[6]. Ce n'est pas que M. Lambert réussisse toujours à convaincre tout le monde ; témoin une *Réplique*, signée du nom autorisé de M. L. Wogue[7]. En tout cas, il a rendu un homme heureux par sa vive attaque contre le *vav* conversif ou consécutif, comme qu'on l'appelle, et cet homme vous n'avez pas besoin de le chercher bien loin ; c'est celui qui a l'honneur de porter la parole devant vous. Eh bien ! vous l'avouerai-je, sans oser m'engager en personne dans un combat pour lequel je me sentais insuffisamment armé, je ne laissais pas de maudire tout bas ce *vav conversif* (préférez-vous que je l'appelle *consécutif ?*) qui me

[1] Fascicule, avec pagination spéciale, joint au t. XXV.
[2] T. XXV, p. 246, et XXVI, p. 277.
[3] T. XXVI, p. 47.
[4] T. XXVI, p. 274.
[5] T. XXVII, p. 136.
[6] T. XXVII, p. 150.
[7] T. XXV, p. 263.

semble une définition empirique d'un usage commode, mais sur lequel les traducteurs s'appuient pour fausser sans le moindre scrupule les rapports si délicats des temps. Il en résulte de déplorables libertés, que je tiens pour incompatibles avec les obligations d'une traduction précise ; l'hébreu, qui manque des ressources que met à notre disposition l'ingénieux mariage des modes et des temps, réalisé dans les langues modernes, y supplée par des procédés très simples, mais qui, sous leur aspect rudimentaire, se prêtent admirablement aux nuances les plus délicates. Eh bien ! c'est le génie même de la syntaxe hébraïque que l'on fausse et que l'on compromet en édictant cette règle, que « la même forme verbale qui sert de passé exprime le futur, lorsqu'elle est précédée de la conjonction *vav* et que, inversement, la forme employée pour le futur prend l'acception du parfait, quand elle est précédée de la même conjonction. » Je le répète, les traducteurs n'ont vu qu'une chose dans cette règle, à savoir qu'on peut mettre à peu près indifféremment le présent et le passé à la place du futur, le futur à la place du présent ou du passé, et ils ne se font pas faute de faire fléchir les textes au gré de leurs commodités ou de leurs préférences. Je suis reconnaissant aux grammairiens qui entreprennent de faire un peu de lumière dans ce chaos ; ce que nous appelons *présent* (les Allemands, *perfectum*) n'est d'ailleurs pas un vrai *présent*, puisque nous sommes obligés de le traduire constamment par le passé indéfini, l'imparfait et le plus-que-parfait ; ce que nous appelons futur (les Allemands, *imperfectum*) n'est pas davantage un *futur* proprement dit, puisque nous sommes obligés à tout propos de le rendre par le passé défini. J'applique, en ce qui me concerne, ma méthode révolutionnaire aux textes où je rencontre le plus nettement exprimée l'opposition du passé et du futur, et il me paraît que je m'en tire sans trop de peine, en dépit des grammairiens qui ont inventé le *vav conversif* et de ceux qui ont transformé ledit *vav* en un *vav consécutif*. Ces derniers, pour le dire en passant, me font l'effet de gens qui ont soupçonné une grosse erreur, mais n'ont pas eu le courage, en l'attaquant de front, d'aller jusqu'au bout de leur opinion.

M. Israël Lévi, dont le cœur est excellent, se préoccupe beau-

coup du sort des défunts. Tantôt il se demande *Si les morts ont conscience de ce qui se passe ici-bas* [1], tantôt s'inquiète des mesures prises pour assurer *Le repos sabbatique des âmes damnées* [2]. La comparaison qu'il fait de tel passage du Talmud avec l'argumentation de saint Augustin, ne laisse pas d'être piquante. Voici un exemple des faits qui préoccupaient le grand théologien. « Etant à Milan, nous avons, rapporte-t-il, entendu raconter qu'un créancier, voulant réclamer une dette, se présenta, avec la reconnaissance d'un défunt, devant son fils, qui ignorait que son père l'eût payée, et que ce jeune homme fut vivement attristé et étonné que son père ne lui en eût rien dit, quoiqu'il eût fait son testament. Comme il était tourmenté de cette affaire, son père lui apparut dans son sommeil et lui indiqua l'endroit où était le papier qui annulait la reconnaissance. Le jeune homme trouve ce papier, le montre au créancier dont il repousse la demande injuste et reprend le billet qui n'avait pas été rendu à son père quand il paya la dette. On pense alors que l'âme de cet homme s'est mise en peine pour son fils, qu'elle est venue l'avertir pendant son sommeil de ce qu'il ne savait pas pour le tirer d'une grande inquiétude. » Vous retrouverez encore le nom de notre dévoué confrère en tête des *Revues bibliographiques des 4e trimestre 1892 et 1er trimestre 1893 et du 2e trimestre 1893* [3]. Il a signé le compte rendu du *Livre d'Enoch, fragments grecs découverts à Akhmîn* [4] et des *Neue Beitræge zur semitischen Sagenkunde* [5]; c'est à ses soins que vous êtes également redevables des *Chroniques* [6], qui vous renseignent sur les faits récents intéressant la science du judaïsme.

M. Joseph Derenbourg a fait une infidélité de quelques instants à Saadia, dont il poursuit la magistrale publication, pour nous donner une courte notice sur *Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph* [7]. M. Moïse Schwab a décrit un *Rituel hébreu manuscrit*, appartenant

[1] T. XXVI, p. 69.
[2] T. XXVI, p. 131.
[3] T. XXVI, p. 139 et p. 285.
[4] T. XXVI, p. 146.
[5] T. XXVI, p. 298.
[6] T. XXVI, p. 154 et p. 316.
[7] T. XXV, p. 248.

à la bibliothèque municipale de Cambrai [1]. M. Kayserling nous fait savoir que la tradition des bonnes relations entre juifs et lions ne s'est pas perdue depuis les temps du prophète Daniel et, dans sa note intitulée *Des Juifs gardiens de lions* [2], il relate comme quoi la fosse aux lions installée dans le vieux château des Maures de Saragosse était placée, au XIVe siècle, sous la surveillance des Juifs. M. Immanuel Lœw nous a donné d'utiles notes de *Lexicographie rabbinique* [3]. M. Hirschfeld a répliqué [4] aux observations présentées par M. Bacher sur son *Arabic Chrestomathy;* cette défense a fourni à M. Bacher l'occasion de reprendre et de préciser plusieurs de ses critiques précédentes [5]; M. Epstein a apprécié [6] la récente publication allemande de MM. Müller et Kaufmann de la lettre d'un rabbi égyptien au Gaon Salomon ben Jehuda. M. Kayserling a fourni une note sur les documents intéressant le judaïsme à l'Exposition historique européenne de Madrid [7].

M. W. Bacher revient, dans une *Etude de lexicographie talmudique* [8], sur une vieille controverse relative au terme obscur *matara*, qui se lit aux Lamentations. M. Epstein prend la défense du *Yalkout Schimeoni* [9] contre le Yalkout-ha-Makhiri, qu'on prétend lui opposer. M. Hartwig Derenbourg étudie, d'après une inscription découverte à Sendjirli, un personnage royal qu'il restitue ainsi : *Pinamou, fils de Karîl* [10]; ces noms, dont il discute l'étymologie et la composition, devraient se traduire, le premier par « l'homme à la bouche charmante », le second par « l'élu du dieu Il ». Si le ramage ressemblait au plumage, j'entends, si les noms étaient l'expression sincère des qualités personnelles, voilà assurément deux princes dont vous aimeriez approfondir la connaissance. Ne vous y fiez pas trop toutefois; notre savant confrère serait le premier à vous

[1] T. XXV, p. 250.
[2] T. XXV, p. 255.
[3] T. XXV, p. 256.
[4] T. XXV, p. 260.
[5] T. XXVI, p. 310.
[6] T. XXV, p. 272.
[7] T. XXV, p. 276.
[8] T. XXVI, p. 63.
[9] T. XXVI, p. 75.
[10] T. XXVI, p. 135.

avertir que de si belles apparences sont parfois trompeuses, sans compter que, en ces matières d'étymologie, quelque rigueur qu'on apporte dans ses explications, rien ne garantit qu'un autre épigraphiste n'attribue à Pinamou et à Karîl une signification moins flatteuse. M. Alexandre Kohut répond, sous la rubrique *Correspondance* [1], à des observations critiques présentées par M. Lœw sur son *Aruch completum*. Le regretté Senior Sachs s'est attaqué à un curieux problème, qui est *Le titre du livre des Macchabées* [2]. Il paraîtrait que ces livres, d'après une déclaration d'Origène que cite, d'une part, Eusèbe et, de l'autre, S. Jérôme étaient désignés en hébreu par les mots *Sarbet Sarbanéel*. Quel sens leur attribuer? Le premier mot étant, selon toutes les apparences, l'araméen *sharbith* équivalent de l'hébreu *shébeth*, bâton, sceptre, tribu, famille, généalogie, nous commencerons à dissiper les ténèbres de cette appellation en lisant : « La famille » ou « la généalogie de Sarbanéel ». De la forme *Sarqanéel* on passe, sans difficulté, à la forme *Sarabel*, équivalente à *Sarabiah*. D'autre part, les Hasmonéens se rattachent à la famille sacerdotale de *Yehoyarib*, qui doit être identifiée à la famille de *Merayot*, l'une et l'autre de ces expressions offrant d'ailleurs le même sens et pouvant se traduire par *celui avec qui Dieu dispute, celui qui dispute avec Dieu, se révolte contre Dieu*. Or *Sarabel* est exactement la traduction araméenne de l'hébreu *Yoyarib* (alias *Yaribel*). Nous en conclurons volontiers que *Sarabel* est le nom patronymique de la famille des Hasmonéens. Cette ingénieuse explication trouve sa confirmation dans un autre passage du premier livre des Macchabées, qui est resté jusqu'à présent une *crux interpretum*. M. Neumann étudie l'*Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillæ perpetuæ de Nicolas de Lyre* [3]. Ce sont là des recherches d'un grand intérêt et de récents travaux publiés en Allemagne avaient soulevé de curieux problèmes, sans peut-être les résoudre d'une façon décisive. « Dans cette étude, s'exprime M. Neumann, nous nous proposons de montrer dans quelle mesure l'exégète Nicolas de Lyre s'est inspiré de Raschi et

[1] T. XXVI, p. 152.
[2] T. XXVI, p. 161.
[3] T. XXVI, p. 172

des autres commentateurs juifs dans ses célèbres *Postillæ perpetuæ* (1293-1332). Nous nous attacherons surtout à examiner attentivement les passages des commentaires qui permettent de faire ressortir les caractères distinctifs de l'esprit de Raschi et de l'exégèse de Lyre. A ce point de vue particulier, les commentaires de ces deux auteurs sur les Psaumes offrent des matériaux très riches parce que, de l'avis des personnes compétentes, ce sont là leurs meilleurs ouvrages. » M. A. Epstein publie et commente *Une lettre d'Abraham ha-Yakhini à Nathan Gazati*[1]. C'est un fort curieux document relatif au pseudo-Messie Sabbataï Cevi. Il fait connaître une aventure galante dudit Sabbataï, qui provoqua de violentes discussions ; il s'agit de l'enlèvement d'une fiancée. L'auteur de la lettre nous fait savoir que « cet épisode, qui eut lieu à Constantinople en 1666, causa une vive surexcitation parmi les Juifs de cette ville et produisit de nombreuses défections parmi les partisans de Sabbataï. Abraham lui-même (c'est le nom du correspondant) s'en étonne, tout en déclarant qu'il n'a aucun doute sur la correction de la conduite de Sabbataï, qui, pour lui, est le vrai Messie. Mais il ne peut s'empêcher d'exprimer sa surprise que le Messie accomplisse des actes qui égarent la foule et l'éloignent de lui. » M. Besredka propose, par la simple transposition du *lamed*, de transformer le terme difficilement explicable *halikot*[2] qui se lit à Habacuc III, 6, en *hékalot, les palais,* ce qui donne un sens excellent; il propose la même lecture dans quelques passages des Psaumes et de Jérémie. M. W. Bacher relève *Une allusion à l'histoire contemporaine dans l'Arouch de R. Nathan*[3]. M. Moïse Schwab a retrouvé, dans un manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale, *Un épisode de l'histoire des Juifs en Espagne*[4], et M. Kayserling publie, d'après un manuscrit écrit en Italie et conservé à la bibliothèque épiscopale de Tolède, *Un chant nuptial*[5], de courte étendue. M. W. Bacher donne un compte rendu du *Midrasch Sa-*

[1] T. XXVI, p. 209.
[2] T. XXVI, p. 279.
[3] T. XXVI, p. 280.
[4] T. XXVI, p. 281.
[5] T. XXVI, p. 283.

muel [1], récemment édité par M. Salomon Buber, qui contient une série de précieuses indications.

M. G. Sacerdote étudie *Le livre de l'algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot* [2] dans des pages très érudites, que je signale à l'attention des spécialistes. Sans entrer dans le fond de son travail, j'emprunte à l'auteur les indications suivantes : « On a constaté depuis longtemps que les Juifs du moyen-âge ont rendu un grand service à la philosophie et à la science en servant d'intermédiaires entre les civilisations arabe et chrétienne. Ce furent surtout les Juifs d'Espagne et de la France méridionale qui s'acquittèrent de ce rôle avec éclat, faisant connaître par des traductions les œuvres des savants arabes, ou publiant des travaux originaux ; ce mouvement s'étendit alors de ce pays dans d'autres régions. Quoiqu'on ait déjà beaucoup écrit sur ce sujet, nous n'avons pas encore une histoire complète des travaux scientifiques des Juifs. — C'est le désir de fournir un chapitre à cette future histoire qui m'a engagé à tirer de la poussière, où ils sont ensevelis depuis quatre siècles, deux ouvrages inconnus d'un mathématicien juif. Ils n'enrichiront certes pas le domaine des sciences mathématiques modernes, mais ils méritent quand même d'être publiés, ne fût-ce que pour tirer de l'oubli le nom de l'auteur qui, s'il ne brille pas au premier rang parmi les mathématiciens, ne manque pourtant pas de valeur. Du reste, pour préparer les matériaux d'une histoire des sciences chez les Juifs, rien, à mon avis, ne doit être négligé, et les plus petits écrivains, comme les plus grands, doivent être pris en considération. » Vous approuverez certainement ce dessein ; en s'appliquant à des recherches laborieuses et délicates, qui ne peuvent être appréciées que dans un cercle restreint de travailleurs, M. Sacerdote reconstitue, avec autant de sûreté que de modestie, un chapitre intéressant de l'histoire intellectuelle du Judaïsme. M. Schweinburg-Eibenschitz apporte également à l'histoire de votre passé un complément d'informations, qui n'est point dépourvu d'intérêt, en publiant *Le livre des Chrétiens et le livre des Juifs des du-*

[1] T. XXVI, p. 302.
[2] T. XXVII, p. 91.

chesses d'Autriche [1]. Il ne s'agit plus ici de mathématiques transcendantes, mais de prêts et de banque. Je recommande les curieux documents ici analysés à ceux que préoccupent les questions d'économie financière et qui s'inquiètent du retentissement des intérêts de cet ordre sur les passions religieuses. Qui saura démêler les mobiles, de nature fort matérielle, qui se dérobent souvent et se dissimulent sous une thèse d'apparence philosophique ?

Qui veut noyer son chien, l'accuse de la rage,

a dit le fabuliste; de même, de gros prêteurs chrétiens, ecclésiastiques ou laïques, désireux de se débarrasser de la concurrence du Juif, beaucoup plus scrupuleux, beaucoup moins exigeant, dans ses transactions, lui imputaient tous les crimes. « A aucune période de l'histoire d'Autriche, dit M. Schweinburg, il n'y eut autant d'accusations de meurtre rituel et de profanations d'hosties qu'à cette époque, où les usuriers ecclésiastiques et laïques se virent menacés dans leur commerce. Cependant, toutes ces accusations restèrent généralement sans effet, parce que le peuple autrichien tenait à vivre en paix avec ses concitoyens juifs, qui lui ressemblaient par la langue, les habitudes et l'attachement au pays. » M. W. Bacher étudie *Une ancienne altération de texte dans le Talmud* [2]. M. David de Gunzbourg, sous le titre *Notes diverses* [3], communique des observations sur plusieurs points curieux ; l'une a trait au chiffre du pseudo-Messie Sabbataï Cevi, dont je vous entretenais tout à l'heure, l'autre à un talisman arabe, une troisième à un point soulevé dans l'étude consacrée par M. Théodore Reinach à une inscription juive des environs de Constantinople. Enfin, M. A. Epstein a consacré au *Midrasch Aggada sur le Pentateuque* [4], édité pour la première fois par M. Salomon Buber, un compte-rendu détaillé, contenant d'intéressantes observations critiques.

***

[1] T. XXVII, p. 106.
[2] T. XXVII, p. 141.
[3] T. XXVII, p. 144.
[4] T. XXVII, p. 153.

Mesdames, Messieurs,

J'ai l'habitude, à la fin de ce rapport annuel, que j'ai l'honneur de vous présenter aujourd'hui pour la quatrième fois, d'attirer votre attention sur une considération d'un ordre général, qui, élevant votre pensée au-dessus des détails techniques et parfois un peu ingrats dont ma tâche consiste à vous entretenir, fasse ressortir à vos yeux l'utilité et, pourquoi hésiterais-je à le dire? la grandeur de notre œuvre commune. L'année dernière, j'avais la satisfaction de vous dire que, dans l'apparition du vingt-cinquième tome de la *Revue des Études Juives*, nous étions en droit de saluer l'achèvement de la première assise que nous élevons à l'histoire politique, littéraire et religieuse du judaïsme depuis ses origines jusqu'à nos jours. Aujourd'hui que nous avons entamé le second étage, malgré tant de deuils et de préoccupations, malgré tant d'obstacles, dont une pieuse obstination nous a permis de triompher, je voudrais résumer les impressions de ce jour et je ne puis mieux le faire qu'en me reportant à la conférence si fine et si forte que M. Maurice Bloch consacrait au mois de mai dernier à l'*Œuvre scolaire des Juifs français depuis 1789*[1]. Que ces temps sont près de nous et cependant qu'ils en sont loin! Vous vous efforciez de mettre les écoles juives au premier rang et vous parveniez à en faire un modèle, dont les pédagogues les plus autorisés vantaient l'excellence. Aujourd'hui, l'on ne veut plus des écoles portant l'étiquette confessionnelle, protestantes, catholiques ou juives; on veut des écoles qui, à tous les degrés, primaire, secondaire, supérieur, soient exclusivement laïques et nationales. Est-ce donc que vous faisiez fausse route, non assurément; mais c'est que les mêmes idées, selon le goût des temps, s'expriment sous des formes qui, à un regard superficiel, aux yeux d'un témoin insuffisamment renseigné, prennent l'apparence de la contradiction. Ce que vous vouliez, c'est développer l'instruction, technique, professionnelle, purement scientifique, chez vos coreligionnaires afin de les élever au niveau des établissements les plus renommés. La préoccupation dominante de

[1] *Actes et conférences*, p. XCIII.

nos hommes politiques, depuis vingt ans, a été, pour leur part, de réaliser l'indépendance de l'Ecole à l'égard de l'Église, qui semblait avoir mis la main sur le domaine de l'instruction générale et subordonner les méthodes de celle-ci à son objet spécial. Mais cela, Messieurs, c'est la loi même de la vie : action et réaction. S'ensuit-il que l'idée religieuse doive être exclue de l'éducation, qu'entre la science et la foi les temps modernes aient proclamé un divorce, dont les effets doivent se propager et se transmettre avec une rigoureuse logique du centre aux extrémités ? Non, mille fois non ; en même temps que nous affirmons l'indépendance de l'école, nous maintenons qu'elle trouve son appui le plus précieux dans la tradition librement interprétée. « Déclarés citoyens français par décret de la Constituante, ainsi s'exprimait M. Maurice Bloch, les Juifs le sont encore devenus : — parce qu'ils ont fait de la langue française leur langue nationale ; — parce qu'ils ont conformé les programmes de leurs écoles à tous les besoins de la patrie et à toutes les exigences des temps modernes ; — parce qu'ils ont pris la part la plus active au relèvement moral et intellectuel de notre pays et qu'ils lui ont donné le meilleur de leur cœur et de leur esprit ; — enfin, parce que Juifs et Français ont ce grand caractère commun : Ils sont les champions infatigables de la civilisation. »

A mon tour, je dirai : Nous sommes Français, et nous le sommes d'autant plus, juifs, catholiques, protestants —, que nous mettons au service de l'éducation nationale les trésors de la foi personnelle, dont de glorieuses lignées d'ancêtres ont démontré la vertu et l'efficacité. Laissons donc s'apaiser les conflits du jour ; ayons confiance dans l'avenir, qui mettra toute chose à sa place et qui autorisera de nouveau l'instituteur à vanter la Bible devant nos écoliers, non comme un instrument de servage, mais comme le plus admirable outil de l'émancipation morale et intellectuelle.

SPINOZA

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 27 JANVIER 1894

PAR M. RENÉ WORMS,
Agrégé de philosophie, auditeur au Conseil d'État.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les paroles, si aimables à mon égard, qu'a prononcées tout à l'heure le savant éminent qui préside cette séance, en citant les termes d'un des maitres que j'ai le plus aimés, et les marques de sympathique approbation par lesquelles vous avez bien voulu les accueillir, m'ont touché vivement, et je dois tout d'abord l'en remercier et vous en remercier. Elles me rendent plus agréable encore, mais peut-être aussi plus délicate, la tâche que j'ai assumée et que je vais maintenant m'efforcer de remplir.

M. Vernes vous le disait, c'est le sort du judaïsme, comme de presque toutes les grandes choses, d'être en butte à des attaques passionnées. On le persécutait jadis ; aujourd'hui, lors même qu'on ne le maltraite plus, on le calomnie. On prête au caractère juif les défauts, les vices auxquels il répugne le plus ; on refuse à l'esprit juif les qualités qui lui appartiennent évidemment. N'en prenons qu'un exemple. Vous entendrez soutenir, non seulement par des adversaires, mais même par des juges qui se prétendent impartiaux, que l'esprit juif a sans doute d'assez grandes facultés d'assimilation, mais qu'il n'a pas le don de l'invention. Il se pénètre

aisément, dit-on, des découvertes d'autrui ; mais par lui-même il ne découvre rien. Cependant, a-t-on répondu, il a jadis inventé la Bible, et c'était déjà bien quelque chose. Mais est-ce tout, Messieurs, et la Bible est-elle la seule grande œuvre qui soit sortie de l'âme collective du judaïsme ? N'est-ce point une chose étrange de nier le remarquable essor qu'en ce siècle même, des Juifs ont donné à la science sous toutes ses formes, à l'art sous tous ses aspects, en s'y montrant, à chaque pas, des créateurs ? Mais ce n'est point des vivants que je veux vous entretenir. L'homme dont je dois vous parler a été, plus que tous les autres, un prodigieux découvreur d'idées. Il y a deux siècles qu'il n'est plus, mais sa trace dans le domaine de la pensée est restée lumineuse, et ce qu'il y a de plus grand dans la philosophie moderne procède de lui. Les découvertes de métaphysique et de morale ne font pas assurément grand bruit en ce monde. Elles sont pourtant parmi les plus essentielles : car c'est de l'idée que l'homme se fait de lui-même, de la nature et de Dieu, c'est de la conception qu'il a du bien et du devoir, que dépendent, avec sa conduite, la paix, le bonheur et le progrès des sociétés. Or, à ces divers égards, nul n'a plus innové que Spinoza, nul ne saurait être placé au-dessus de lui. Et sans crainte d'être taxé de paradoxe, je viens affirmer que les idées sur lesquelles nous vivons aujourd'hui dérivent en grande partie de son œuvre ; que l'âme moderne, dans ses aspirations les plus nobles, n'a fait que reprendre, sans toujours les égaler, les aspirations de Spinoza.

Rien pourtant qui ressemble moins, au premier abord, à l'esprit moderne que l'esprit spinoziste. L'âme contemporaine est essentiellement inquiète. C'est peut-être la faute des événements politiques, qui ont depuis un siècle bouleversé l'ancienne société, sans qu'on puisse savoir si des changements plus radicaux encore, si des révolutions plus complètes, ne vont pas se produire d'un instant à l'autre. C'est peut-être aussi, plus simplement, le résultat de l'apparition d'une foule de nouvelles doctrines, littéraires, morales, scientifiques, qui disputent les esprits aux antiques croyances et se le disputent entre elles, y jetant ainsi la confusion et le trouble. Ce qui est certain, c'est que toutes les convictions sont ébranlées, toutes les consciences hésitantes. La preuve en est

que notre temps met au nombre de ses plus grands esprits des hommes dont la vie intellectuelle s'est passée dans un effort vers la vérité reconnu par eux-mêmes impuissant, et dont le principal mérite est d'avoir sincèrement avoué qu'ils ignoraient. Le type de ces sages modernes, c'est Ernest Renan. — Spinoza, en apparence, est tout le contraire. En lisant son grand ouvrage, celui qu'il a intitulé l'*Éthique*, on est frappé à chaque page de l'orgueil dogmatique de cet esprit, qui affirme sans hésitation aucune qu'il sait le dernier mot sur l'essence de Dieu et du monde, qui édifie un système de morale sur la pure logique, sans faire appel au sentiment et au cœur, en suivant uniquement ce qu'il nomme la raison, par une série de théorèmes déduits comme ceux des géomètres. L'attitude de l'esprit moderne dans la recherche de la vérité sur l'au-delà, c'est l'émotion et le doute ; or l'émotion et le doute semblent systématiquement bannis par Spinoza. Ce n'est là pourtant, Messieurs, qu'une apparence, ou plus exactement, ce n'est, chez notre auteur, qu'un but péniblement atteint, derrière lequel se devine la voie douloureuse qui y a conduit. Dans la dernière et la plus achevée de ses œuvres, Spinoza est parvenu à fixer ses solutions en une forme si définitive qu'elles se détachent, en quelque sorte, de lui pour vivre d'une vie objective et s'imposer à tous les esprits par leur évidence propre. Mais il n'y est arrivé, le début de son essai sur la Réforme de l'Entendement nous le prouve, qu'à travers l'hésitation et l'inquiétude. Il a cherché jadis les joies du monde, et c'est pour avoir dû reconnaître ce qu'elles ont de fragile et d'incomplet qu'il a été amené à se tourner vers le seul bien qui ne passe point et qui satisfasse l'âme entière. Tout ce que désirent les hommes, le pouvoir, la fortune, l'amour même, tout cela, s'est-il dit un jour, est une source de jalousies, de rivalités et d'infortunes incessantes. La passion qui nous y enchaîne fait notre tourment. Il faut donc y renoncer ; et si l'on peut continuer à s'attacher au monde, c'est par un amour purement intellectuel, c'est en l'aimant, non dans les fantômes passagers et discordants qui s'agitent à sa surface, mais dans l'essence éternelle et infinie qui en fait le fond et l'unité. Telle est la conclusion de Spinoza, qu'il n'a point atteinte sans trouble et sans déchirement, — mais à laquelle, dès

qu'il l'eut formulée, il s'est attaché avec toutes les forces de la plus ardente conviction, et qu'il a exprimée dans son *Éthique* en une langue admirable. Voyons donc comment, de ce point de vue, il va aborder les grands problèmes qui nous préoccupent aujourd'hui. Sa position en face d'eux, nous pouvons la définir d'un mot : il a vu par avance les contradictions entre lesquelles nos esprits se débattent, et il a su en sortir, ou plutôt les concilier.

Quel est l'état actuel de la controverse, ouverte depuis bien des siècles, sur la cause première de l'univers et sur la Divinité? D'un côté, des hommes affranchis de tous les antiques préjugés affirment que le monde existe et dure par lui-même, et que l'hypothèse d'un Dieu créateur n'est plus nécessaire à la science. D'autre part, des croyants intrépides gardent aux dogmes de la personnalité divine et de la création une foi inébranlée. Spinoza est avec les premiers pour repousser les religions révélées ; mais il est avec les seconds pour maintenir la notion du divin dans le monde. A son avis, il n'y point à chercher hors de l'univers un Etre transcendant qui lui ait donné l'existence. Mais cependant toute la réalité du monde ne s'épuise pas dans les choses finies. Aucune d'elles n'a en soi-même sa raison d'être et sa fin. C'est leur ensemble, leur ensemble infini, avec ses lois éternelles, qui est l'Etre véritable, nécessaire et divin. Dieu, c'est donc la totalité des êtres, non pas les choses multiples et changeantes que nous voyons, mais la substance une et immuable dont toutes ne sont que des modes. Cette substance divine possède, entre autres attributs, ceux de l'étendue et de la pensée : elle se développe incessamment sous cette double forme, les transformations de la pensée ou de l'esprit étant toujours liées à celles de l'étendue ou de la matière. Ce développement même constitue l'évolution du monde, son résultat étant de faire apparaître dans la substance de nouveaux modes, qui sont les êtres finis, sans que pourtant leur source en soit tarie, sans que la substance infinie s'épuise par ses manifestations. Telle est, en deux mots, la métaphysique spinoziste. Elle admet par avance les idées sur lesquelles se fonde aujourd'hui la philosophie de la nature : évolution spontanée de l'univers, liaison de l'esprit et du corps. Elle est donc apte évidemment à s'accommoder de toute découverte nou-

velle faite dans le champ de la science positive ; de celle-ci, elle peut accepter sans péril tous les résultats. Et cependant elle donne aussi satisfaction aux esprits religieux. Spinoza maintient en effet dans son système, non seulement le nom de la Divinité, mais la chose même. Pour être immanent à l'univers, son Dieu n'en est pas moins très réel. Il n'est pas personnel sans doute ; mais que signifie cette formule ? simplement ceci, que Dieu n'est pas conçu par Spinoza à l'image des hommes, qu'il n'a pas pour lui figure humaine. Or, c'est ce qu'admet toute religion un peu élevée. On peut dire que la conception panthéiste de Spinoza n'est que le dernier terme de la lutte contre l'anthropomorphisme, commencée par les docteurs juifs du moyen âge et si brillamment menée par le plus grand d'entre eux, Moïse Maïmonide. En somme, c'est par respect pour Dieu que Spinoza le dépouille des attributs humains et qu'il en arrive à lui refuser la personnalité et la liberté. Car véritablement nul esprit n'a été plus sincèrement religieux, plus épris du divin, plus ennemi de l'athéisme vulgaire, que cet adversaire des religions révélées. Au lieu de concentrer le caractère divin en un être suprasensible, il l'a répandu dans l'univers, il l'a attribué à tous les êtres. Mais cela même ne prouve-t-il pas qu'il était dominé, possédé par l'idée religieuse ? Sa religion assurément a un caractère tout à fait spécial ; elle ne ressemble à aucune autre. Pourtant, il est un mérite qu'on ne peut lui refuser, celui d'être éminemment poétique. Spinoza anime la nature, puisque, selon lui, à tout atome d'étendue correspond un atome de pensée. Bien plus, il la divinise, puisqu'il voit en elle la forme que revêt, pour se manifester à nous, la substance éternelle et infinie. Ainsi, pour lui, ce n'est pas seulement la vie, ni même la pensée, mais bien le souffle divin qui circule dans ce grand corps, considéré à cette date, même par Descartes, comme un mécanisme par soi-même inerte. Par là, Spinoza rompait avec les doctrines antérieures et préludait à ce culte de la nature qui devait trouver son plein épanouissement au XVIIIe siècle et dans le nôtre. Cette invention ne pourrait-elle point suffire, à elle seule, pour sauver son nom de l'oubli ?

Mais la philosophie de la nature, quoique occupant une large place dans son œuvre, n'était point ce qui le préoccupait le plus.

Il ne s'y était même adonné qu'afin d'en pouvoir tirer des conclusions en ce qui concerne la morale. Le bien de l'être humain est ce qu'il veut avant toutes choses ; et c'est pour l'assurer qu'il a écrit son *Éthique*. Aujourd'hui, Messieurs, nos moralistes se partagent en deux grandes écoles : les uns — ce sont les utilitaires — estiment qu'il y a lieu pour l'homme de ne rechercher qu'une seule chose : son bonheur ; les autres, qui s'inspirent ou des morales religieuses ou des doctrines de Kant, pensent, au contraire, qu'il existe un idéal suprasensible, qui domine l'humanité, qui s'impose à notre conscience, et dont notre devoir est d'essayer de nous rapprocher. Spinoza, ici encore, sait concilier les deux doctrines. Il part de la considération du bonheur individuel, admettant parfaitement qu'il n'y a rien de si nécessaire et de si légitime pour chacun de nous que de chercher son bien et même de le chercher exclusivement. Seulement, ce bien, il faut savoir où il réside. Or, il ne peut résider dans aucune des choses qui opposent les hommes entre eux, puisque les rivalités troublent le bonheur. Il ne peut donc être que dans les choses qui unissent entre eux les hommes, c'est-à-dire dans l'intelligence et dans l'amour. Ainsi tout ce qui est passion doit être condamné, comme étant une cause de souffrances. Seule, la raison, qui fait comprendre l'univers, et qui le fait aimer du véritable et pur amour, mérite d'être cultivée. Le vrai bien pour l'homme, c'est donc de devenir un être sans cesse plus complètement et plus hautement raisonnable : c'est de comprendre de mieux en mieux l'inéluctable nécessité des choses, c'est d'adhérer volontairement à l'ordre infrangible de l'univers ; et c'est aussi, par là-même, d'entrer chaque jour davantage en communion avec ses semblables, en communion avec la nature tout entière. Vous le voyez, Spinoza, parti de l'utilitarisme en apparence le plus brutal, arrive peu à peu à des propositions que revendiquent les morales les plus idéales et les plus désintéressées. Et il le fait sans se rendre un seul instant infidèle à ses principes, simplement en tirant de la notion qu'il a donnée de l'intérêt véritable de l'homme tout ce qu'elle contient. De sorte qu'on ne sait vraiment ce qu'il faut le plus admirer dans cette déduction : les conclusions si élevées auxquelles elle aboutit, ou l'inflexible logique qui les a tirées de prémisses si humbles et même si inquiétantes.

Cette conciliation, habile et rigoureuse à la fois, des systèmes moraux opposés, suffirait à faire la gloire d'un philosophe. Mais Spinoza a bien d'autres titres encore à la célébrité. On parle beaucoup, en ce temps, de la physiologie des passions : les recherches sur le mécanisme mental de l'amour et de la jalousie sont à la mode ; tel de nos romanciers s'est fait, par elles, une juste réputation. Mais, ce genre, M. Paul Bourget n'en est pas l'inventeur. Ainsi qu'il le reconnaît lui-même de bonne grâce, Spinoza en avait donné l'exemple dans son *Éthique*. Descartes n'avait fait qu'esquisser ces études en son Traité des Passions : Spinoza les a continuées et développées. « L'amour, a-t-il écrit, c'est la joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Celui qui aime s'efforce nécessairement de se rendre présente et de conserver la chose qu'il aime. Celui qui se représente l'objet aimé comme saisi de joie ou de tristesse éprouvera ces mêmes affections..... Nous nous efforçons d'affirmer de nous-mêmes ou de ceux que nous aimons ce que nous imaginons leur devoir causer de la joie .... Si nous venons à imaginer que l'objet aimé se joigne à un autre par un lien d'amitié égal à celui qui nous l'enchaînait jusqu'alors sans partage, ou plus fort encore, nous éprouverons de la haine pour l'objet aimé et de l'envie pour notre rival. Cette haine pour l'objet aimé, jointe à l'envie, est la jalousie..... La cruauté ou férocité est ce désir qui nous porte à faire du mal à celui que nous aimons et qui nous inspire de la pitié..... Mais la haine qui est complètement vaincue par l'amour devient de l'amour, et cet amour est plus fort que s'il n'avait pas été précédé par la haine. » Après avoir lu ces lignes, n'a-t-on pas quelque raison de dire que Spinoza avait dû éprouver ces passions qu'il a dépeintes en de tels traits? On l'a contesté pourtant. On a dit que, sans avoir passé par elles, il les avait si complètement étudiées chez autrui qu'il avait pu en rendre dans son œuvre la fidèle image. Cette explication, au reste, ferait plus d'honneur encore à Spinoza que la première : car il ne faut qu'une âme sensible et du talent pour éprouver une passion et pour la peindre exactement ; pour reconstruire, au contraire, avec une telle puissance d'impression un état d'esprit qu'on n'a pas connu soi-même, il faut véritablement du génie. — Et ce n'est pas tout en-

core : la philosophie de la nature, la morale, la psychologie ne se ressentent pas seules des découvertes de Spinoza. Ce grand esprit ne s'enfermait pas, comme on le croit trop souvent, dans des spéculations abstraites. Il savait s'intéresser à toutes choses, et la politique elle-même ne le laissait pas indifférent. De son temps — du temps de Louis XIV et de Bossuet — on était volontiers partisan du pouvoir absolu. Spinoza ne contredit pas à son principe, mais il apporte à ses applications des tempéraments. Le gouvernement, dit-il tout d'abord, n'a d'autre devoir que de se conserver lui-même. Mais, pour ce faire, il faut évidemment qu'il ne mécontente pas ses sujets. Il faut donc qu'il ne prétende pas s'ingérer dans leurs affaires privées, il faut notamment qu'il leur laisse la liberté de penser, de croire et de dire ce qui leur semble bon. Ainsi la tolérance la plus entière s'impose à lui. Parti en politique des principes de l'autoritarisme, Spinoza aboutit donc aux conclusions du libéralisme ; tout comme en éthique, parti des données de l'égoïsme, il était arrivé aux solutions de la morale désintéressée, altruiste et religieuse. C'est toujours la même méthode de large et logique conciliation. Or, ces doctrines libérales, ces théories tolérantes, étaient chose rare à l'époque. Spinoza peut-être a eu moins de mérite qu'un autre à y arriver, étant à la fois juif et citoyen d'une République — la Hollande — qui offrait aux proscrits de toutes les nations un généreux asile. Mais, du moins, il a la gloire de les avoir exposées le premier sous une forme remarquable, aussi concise que complète. — Novateur en politique, Spinoza l'est encore en exégèse. Pour montrer que ses théories ne heurtent point, comme on le prétendait, les enseignements traditionnels de la Bible, il a cherché à donner de ceux-ci une explication nouvelle. Il a appliqué aux récits bibliques la méthode qu'on appellera plus tard rationaliste. Faire abstraction, dans ces récits, de leur caractère « sacré » ; n'y voir que des documents humains, écrits par des hommes, relatant l'histoire d'autres hommes ; traiter en un mot ces œuvres comme on traiterait celles d'un peuple étranger ; les considérer, non plus en croyant, mais en historien : tel est tout le secret de la méthode de Spinoza, qui devait être reprise en notre siècle avec tant d'éclat par les exégètes allemands et français. Ici donc, c'est

toute une branche de la science que Spinoza a découverte. Et si son grand livre de l'*Éthique*, où sont exposées ses théories sur la nature et sur la morale, est un chef-d'œuvre incomparable, il ne faut pas oublier non plus que le *Traité Théologico-Politique* et le *Traité Politique*, où sont, pour la première fois, posés les principes du rationalisme en exégèse et développées en politique des théories du libéralisme, méritaient presque d'aussi grands éloges et n'ont point, en somme, exercé une moindre influence.

J'ai essayé, Messieurs, de vous présenter le développement de quelques-unes des idées de Spinoza. Mais ce qu'il faudrait pouvoir faire revivre devant vous, ce serait sa personne même, car rien ne donne une idée plus haute de la pensée de ce sage, que son existence. Il a vraiment vécu sa philosophie et sa morale, et cette vie est de tous points admirable. Je le disais il y a un moment, sa doctrine est une conciliation entre des vérités qui semblent s'exclure. Sa vie, pareillement, est une harmonie de vertus qui paraissent d'ordinaire n'aller point ensemble. Une qualité qu'on n'a jamais pu lui contester et que ses ennemis mêmes ont été forcés de louer en lui, c'est le désintéressement. Dans toutes les affaires d'argent où il se trouva mêlé — successions, associations, — il abandonna volontiers à autrui ce qui lui revenait le plus légitimement. Pour garder son indépendance, il ne voulut point obtenir une pension de Louis XIV, il refusa une chaire de l'Électeur Palatin. Les hommes éminents, quand ils ne recherchent pas la fortune, ne sont, dit-on, que plus avides de gloire. Spinoza fut aussi désintéressé à ce point de vue qu'à tout autre. N'ayant point publié l'*Ethique* pendant sa vie, il pria les plus intimes d'entre ses amis, qui lui demandaient la permission de l'éditer quand il ne serait plus, de n'en point du moins indiquer l'auteur. Il dédaignait donc la renommée, même pour sa mémoire, estimant que la vérité fait mieux son chemin toute seule, quand l'orgueil humain n'est point obligé, pour l'accueillir, de s'incliner devant celui qui l'a découverte. Il y eut là de sa part la plus touchante des abnégations : celle de l'homme qui sacrifie à sa pensée, plus que sa vie sans doute, l'honneur d'y attacher son souvenir. Mais à combien d'autres égards encore sa vie pourrait nous servir de modèle ! Il fit plusieurs

fois preuve d'un très grand courage, en face de ses adversaires religieux, en face de ses adversaires politiques, en face de ses adversaires en philosophie. Mais jamais il ne les provoqua au combat : j'ai horreur des rixes, écrivait-il. Et cet esprit qui n'hésita pas à aller jusqu'au bout des affirmations en apparence les plus téméraires, quand il se crut dans le vrai, ne dit jamais un seul mot dans le but d'attaquer qui que ce fût. Il se refusa toujours aux polémiques, non seulement pour les faire naître, mais pour les suivre, pensant qu'il ne faut point s'en prendre aux personnalités, mais apprécier les doctrines seules ; croyant que le meilleur moyen d'établir le vrai n'est point d'insulter ceux qui le nient, mais d'en donner chaque jour des preuves plus solides. — Il avait une foi absolue dans les doctrines qui avaient fait l'apaisement de son cœur et l'unité de son existence. Il se sentait certain de posséder le vrai. Et malgré cette assurance qui nous étonne un peu, nous, habitués à douter de tant de choses, il avait le plus grand respect pour la pensée d'autrui, fût-elle bien éloignée de la sienne. Il engageait ses hôtes, protestants, à écouter et à méditer les sermons de leur pasteur ; il allait les entendre lui-même ; il répétait volontiers qu'on peut faire son salut dans n'importe quelle foi. La certitude dogmatique, chose remarquable, exemple presque unique, n'allait point pour lui jusqu'à l'exclusivisme. Enfin, autre trait caractéristique, cet homme, dont l'œuvre et la vie attestent l'incomparable énergie, qui semble tout raison et tout volonté, cet homme fut aussi doué d'une douceur infinie. Les plus fermes penseurs des âges suivants, en étudiant ses œuvres, demeurèrent souvent confondus devant la sublimité de ce génie. Mais les petites gens qui l'entouraient gardèrent longtemps la mémoire de la singulière délicatesse de ce caractère. Son esprit embrassait dans leur impérieuse unité les lois souveraines de l'univers, mais son âme en même temps savait s'attendrir aux mille riens de l'existence quotidienne. Vous avez vu, peut-être, Messieurs, l'an dernier, à Paris, la statue qu'a faite de Spinoza un grand artiste, Marc Antokolsky. La figure du penseur est éclairée par une lueur de bonté. Son œil semble contempler l'infini ; mais sa bouche s'entr'ouvre dans un sourire indulgent et aimable, comme si, au moment où il

pensait au divin, il avait aperçu, jouant près de lui, quelqu'un des enfants au milieu desquels il vivait, et envoyait à cette innocente ardeur une affectueuse approbation. Tel est bien Spinoza, comme il nous apparaît au travers de son œuvre, quand on corrige l'impression de ses grands livres dogmatiques par celle de ses lettres familières. Bon, affectueux, indulgent, il fut tout cela ; lui qui avait dû rompre avec sa famille et sa religion, lui qui avait vu mourir ou l'abandonner quelques-uns de ceux auxquels il s'était le plus attaché, il s'était fait des raisons d'aimer tous ceux au contact desquels s'écoulait son existence. Et c'est sans doute une des choses qui lui font le plus honneur, qu'en lui, à la différence de ce que nous voyons chez tant d'autres, l'esprit n'avait fait au cœur nul tort, et que l'homme avait grandi de tout ce qui grandissait le penseur.

Messieurs, ni le génie, ni la vertu même ne suffisent à écarter d'un homme l'animosité et le malheur. Spinoza connut, autant que qui que ce soit, les tristesses de la vie. La hauteur de son esprit lui fit des envieux parmi les philosophes de son temps, et il faut bien avouer que les plus illustres d'entre eux, et ceux mêmes dont les idées se rapprochèrent le plus des siennes, Malebranche, Leibniz, parlèrent de lui avec un dédain qui n'était peut-être que de la jalousie déguisée. L'indépendance de son caractère, d'autre part, lui attira des persécutions. Se faisant de la Divinité une notion tout autre que la plupart de ses coreligionnaires, incapable de se plier à un simulacre de pratiques lorsque la foi lui manquait, il encourut la colère des chefs de la synagogue d'Amsterdam, à laquelle il appartenait. La communauté l'exclut un jour de son sein, en prononçant contre lui de solennelles malédictions. Spinoza, qui n'avait point cherché cette rupture, l'accueillit sans effroi : il avait dans son esprit des consolations à tous les malheurs du dehors. Plus tard, de même, lorsque l'assassinat de ses protecteurs, les de Witt, lui eut créé auprès des nouveaux gouvernants de sa patrie une situation difficile, il se refusa à rien faire pour les apaiser, et, ne cachant pas ses regrets pour les morts, s'enferma dans une studieuse retraite. C'est qu'il estimait que les faveurs de la foule ne valent pas la peine qu'on cherche à la convaincre, ni à plus forte

raison qu'on lui cède. Il se résigna donc volontiers à être, aussi bien en politique qu'en religion, isolé au milieu d'opinions hostiles. Sentant la vérité impuissante de son temps, il se réfugia dans la pensée qu'il lui restait l'avenir.

La postérité devait lui donner raison. A peine fut-il mort que, de tous les côtés, on rendit à sa mémoire l'hommage qu'elle méritait. Bayle fit un éloge enthousiaste de ses vertus. Les écrivains du XVIIIe siècle, Voltaire, les Encyclopédistes, sans comprendre fort exactement sa métaphysique, saluèrent avec respect sa grande figure, et reprirent, pour la faire triompher, une des idées qui lui avaient été les plus chères, l'idée de tolérance. Au début du siècle suivant, les penseurs qui illustrèrent la philosophie allemande, Fichte, Schelling, Hégel, remontèrent, par delà les enseignements de leur maître Kant, aux doctrines métaphysiques de Spinoza. Le panthéisme prit de nos jours, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, en France même, un prodigieux essor, et cela sous l'influence de l'*Éthique*. La gloire de son auteur allait croissant. Lors du deux centième anniversaire de sa mort, ses admirateurs lui élevèrent, par souscription universelle, une statue à La Haye, et, à cette occasion, devant un prince de la maison de Hollande, en présence d'une assemblée qui comptait des illustrations de plus d'une sorte, Ernest Renan prononça un de ses plus merveilleux discours. Lui-même s'était inspiré, plus d'une fois, dans sa philosophie, des idées spinozistes, qu'on retrouve également dans l'œuvre de Taine, et aussi, quoique diversement interprétées, dans celles des plus notables penseurs de ce temps, Schopenhauer, Hartmann, Herbert Spencer. Tous les témoignages d'admiration venaient simultanément à Spinoza ; les philosophes se mettaient à son école, les savants déclaraient son œuvre conçue dans l'esprit de la science, les moralistes proposaient sa vie en modèle ; des poètes, Sully-Prudhomme entre autres, le célébraient dans leurs chants, des artistes éminents fixaient son image dans le bronze ou le marbre. Le temps pour lui avait désarmé l'envie et fait taire la critique. Il ne lui restait plus qu'un succès à remporter, le plus difficile de tous à vrai dire. Nul, d'après un dicton populaire, n'est prophète en son pays. Ceux dont la notoriété s'impose à une nation, et presque à l'univers, ont sou-

vent peine à faire admettre leur supériorité dans le milieu même dont ils sont sortis. Ainsi en fut-il longtemps pour Spinoza à l'égard du judaïsme. On lui reprochait son abandon du culte traditionnel, on ne voulait voir en lui qu'un fils révolté, qu'un déserteur de la synagogue. Mais cette prévention, à la longue, devait elle-même s'effacer. Qu'il eût été exclu un jour de la communauté d'Amsterdam, cela ne pouvait suffire à mettre Spinoza hors du judaïsme : car c'est un principe de cette religion qu'il n'y a point chez elle d'autorité souveraine fixant immuablement le dogme et la foi, et que ce qui a été décidé en un lieu et en un temps n'enchaîne pas la liberté de ceux qui vivent ailleurs ou de ceux qui vivront plus tard. Principe de force, évidemment, puisqu'il permet à la religion de s'accommoder à des nécessités diverses et à des circonstances multiples, de se modifier sans secousse et de se transformer sans révolution. Ainsi, tandis qu'au XVIIe siècle une communauté vit dans les doctrines de Spinoza une atteinte au culte consacré, aujourd'hui, au contraire, le judaïsme reconnaît sa propre inspiration dans cette œuvre crue longtemps par lui hérétique. Cette doctrine, en effet, qui subordonne tout à Dieu, qui annihile presque l'être humain devant l'être infini, ou qui, du moins, ne reconnaît au premier d'existence et de force que dans la mesure où il participe au second, cette doctrine n'est-elle pas conforme au véritable esprit hébraïque? La métaphysique juive n'a guère qu'un dogme : Dieu est un, et Dieu est grand. La morale juive n'en a guère qu'un, elle aussi : aimer Dieu par-dessus toutes choses. Or, ces deux dogmes, loin de les contredire, Spinoza les proclame et en fait le centre de son système. Bien qu'il eût abandonné les pratiques de ses pères, en somme il avait gardé leur esprit ; il en avait exprimé le meilleur dans ses travaux, et de là vint en grande partie leur force. Il se crut hors du judaïsme, et ses frères le crurent comme lui. Mais le temps passa, effaçant les dissentiments accessoires, mettant en lumière les ressemblances fondamentales. De nos jours, le judaïsme sait la part qu'il eut dans la pensée d'où sortit l'*Éthique*, et il s'en montre justement fier. Le nom de Spinoza faillit être inscrit, il y a peu d'années, dans une des synagogues parisiennes, parmi ceux des grands hommes d'Israël[1]. L'hommage qu'aujourd'hui même

votre Société vient de lui rendre, en agréant Spinoza comme sujet de cette conférence, l'accueil fait par vous, Messieurs, aux développements auxquels ce sujet m'a entraîné, ne sont-ils pas le meilleur signe de la façon dont la partie la plus éclairée du judaïsme considère aujourd'hui ce philosophe? Et sans doute il est difficile de décider s'il est plus honorable pour Spinoza d'être loué en un pareil lieu, ou pour le judaïsme d'y avoir admis son éloge. Mais, en tout cas, à celui qui reçut la charge peu méritée de faire cet éloge, vous permettrez de dire qu'il sent, plus vivement encore qu'il ne saurait l'exprimer, tout l'honneur qu'il y a eu pour lui même à rappeler, devant une assemblée composée comme celle-ci, le souvenir d'un si grand esprit et d'un si noble caractère.

[1] C'était du moins le désir qu'avait exprimé M. Daniel Osiris, aux libéralités duquel est due la construction du temple de la rue Buffault.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1893.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (le baron Henri de), avenue de Friedland, 38.
9 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

10 Albert (feu E.-J.).
11 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].
12 Bischoffsheim (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
13 Cahen d'Anvers (feu le comte).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville de meurent à Paris.

14 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.
15 Dreyfus (feu Nestor).
16 Friedland, Wassili Ostrow, lig. 12, nº 7, Saint-Pétersbourg.
17 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
18 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
19 Hirsch (feu le baron Lucien de).
20 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
21 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
22 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
23 Lévy (feu Calmann).
24 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
25 Oppenheim (feu Joseph).
26 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
27 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
28 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
29 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
30 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
31 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

32 Adler (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
33 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Médicis, 5.
34 Aldrophe (Alfred), architecte, avenue Malakoff, 7.
35 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, rue Ampère, 11.
36 Allatini, Salonique.
37 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
38 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
39 Aron, rue Lebrun, 30.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

40 Astruc, grand rabbin, avenue de Léopold Wiener, Watermael, Belgique

41 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
42 Bamberger, rabbin, Kœnigsberg.
43 Basch, rue Rodier, 62.
44 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
45 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée d'Antin, 45.
46 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
47 Benel, rue de Sfax, 1.
48 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24
49 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
50 Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
51 Bloch (Camille), archiviste du département, Carcassonne.
52 Bloch (Emmanuel), rue des Petites-Ecuries, 55.
53 Bloch (Félix), rabbin, Pau.
54 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
55 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
56 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
57 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
58 Blocq (Mathieu), Toul.
59 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
60 Blum (Victor), le Havre.
61 Blumenstein, rabbin, Luxembourg, Luxembourg.
62 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
63 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
64 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
65 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.

66 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
67 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
68 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
69 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
70 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
71 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.

72 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
73 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
74 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
75 Cerf (Louis), rue Française, 8.
76 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
77 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
78 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
79 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
80 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
81 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
82 Consistoire israélite de Lorraine, Metz
83 Consistoire israélite de Marseille.
84 Consistoire israélite d'Oran.
85 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (200 fr.).

86 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
87 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, boulevard Latour-Maubourg, 18.
88 Debré (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
89 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
90 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
91 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
92 Dreyfus (Abraham), rue Boulainvilliers, 43.
93 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
94 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
95 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
96 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
97 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.

98 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
99 Dreyfuss (Jacques-H.), grand rabbin de Paris, rue de la Victoire, 12.
100 Duval (Rubens), rue de Sontay, 11.

101 Ecole israélite, Livourne.
102 Eichthal (Eugène d'), boulevard Haussmann, 144.
103 Eissler, rabbin, Klausenbourg, Autriche-Hongrie.
104 Engelmann, rue de Maubeuge, 16.
105 Ephraïm (Armand), rue La Bruyère, 49.
106 Ephrussi (Jules), place des Etats-Unis, 2.
107 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
108 Errera (Léo), professeur à l'Université, place Stéphanie, 1, Bruxelles.

109 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
110 Fischer (Dr Julius), Raab, Moravie.
111 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
112 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
113 Franck (E.), Beyrouth.
114 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.

115 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
116 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
117 Ghiron, grand rabbin, Turin.
118 Giavi, Nanterre.
119 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
120 Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 153.
121 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
122 Gottheil (Richard), professeur au Columbia-College, New-York.
123 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
124 Grunebaum (Paul), rue de Courcelles, 73.
125 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
126 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.

127 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
128 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.
129 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
130 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
131 Halfon (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).
132 Hammerschlag, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.
133 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
134 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
135 Heine-Furtado (Mme), rue de Monceau, 28 (**100 fr.**).
136 Herrmann (Joseph), rabbin, Reims.
137 Herzog (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
138 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.
139 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
140 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.

141 Isch-Wahl (Dr), cité Trévise, 26.
142 Israelsohn (J.), Gorochowaja 25, log. 13, Saint-Pétersbourg.
143 Instituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.

144 Jacobsohn (Hugo), Kupferschmiedstr., 44, Breslau.
145 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
146 Jellinek (feu le Dr Adolphe).
147 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
148 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.

149 Kahn (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.
150 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
151 Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
152 Kaminka (Dr), rabbin-prédicateur, Prague.
153 Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.

154 Kaufmann (Dr David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
155 Kespi, rue René-Caillé, Alger.
156 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
157 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
158 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
159 Kohn (Georges), rue Ampère, 30.
160 Kohut (Rév. Dr Alexander), New-York.
161 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
162 Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk 3, rotte M. 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.

163 Lajeunesse (Jules), rue Cadet, 17.
164 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
165 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
166 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Guy-Patin, 5.
167 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
168 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
169 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
170 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
171 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
172 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
173 Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
174 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Etienne.
175 Leven (Emile), rue de Trévise, 35.
176 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
177 Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
178 Leven (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 63.
179 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
180 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Miromesnil, 18.
181 Lévi (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue Condorcet, 60.

182 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
183 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
184 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
185 Lévy (Charles), Colmar.
186 Lévy (Daniel), Poststr. 1351, San Francisco.
187 Lévy (Émile), grand rabbin, Bayonne.
188 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
189 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
190 Lévy (Léon), rue Logelbach, 2.
191 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
192 Lévy (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.
193 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
194 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
195 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
196 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
197 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
198 Lœw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
199 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.

200 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
201 Marcus (Saniel), Smyrne.
202 Matthews (H. J.), Upper Rock Gardens, 45, Brighton.
203 May (Mme), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
204 Mayer (Ernest), boulevard Malesherbes, 60.
205 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
206 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
207 Mayer (Henri), professeur au lycée Condorcet, rue Miromesnil, 18.
208 Mayer (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
209 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
210 Meiss, rabbin, Nice.
211 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
212 Meyer (Dr Edouard), boulevard Haussmann, 73.

213 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
214 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
215 Montefiore (Mosé), ministre-officiant, rue Rochechouart, 72.
216 Mortara (feu Marco).

217 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
218 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
219 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
220 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.

221 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
222 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
223 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
224 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
225 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
226 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.

227 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
228 Perles (feu J.).
229 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
230 Pintus (J.), rue de Londres, 46.
231 Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
232 Propper (S.), rue Volney, 4.

233 Ragosny, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
234 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
235 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Lisbonne, 38.
236 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
237 Rheims (Isidore), rue de Saint-Pétersbourg, 7.

238 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.
239 Rodrigues (Hippolyte). rue de la Victoire, 14.
240 Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
241 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
242 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
243 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
244 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
245 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
246 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100** fr.).
247 Rothschild (baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150** fr.).
248 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
249 Ruff, rabbin, Verdun.

250 Sack (Israël), Commercialbank, Minsk.
251 Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
252 Saint-Paul (Georges), maître des requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.
253 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
254 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.
255 Scheid (Élie), rue Saint-Claude, 1.
256 Schreiner (Martin), rabbin, Lindenstr., 48, Berlin
257 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
258 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
259 Schwab (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
260 Schweisch (feu).
261 Sèches, rabbin, Saint-Etienne.
262 Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.

263 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Vienne, Limoges.
264 Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.
265 Simonsen, grand rabbin, Copenhague.
266 Sonnenfeld (Dr), rue de l'Elysée, 2.
267 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.
268 Stein (L.), professeur de philosophie à l'Université, Zurich.
269 Stern (René), boulevard Haussmann, 154.
270 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
271 Sulzberger, Chestnut Street, Philadelphie.

272 Taub, rue Lafayette, 10.

273 Ulmann (Emile), rue Boccador, 7.

274 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Notre-Dame-des-Champs, 97 *bis*.
275 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
276 Vogelstein (Dr), rabbin, Stettin.
277 Voorsanger (Dr), Californie str., 2318, San Francisco.

278 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
279 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
280 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
281 Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
282 Weill (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
283 Weill (Moïse), grand rabbin, Alger.
284 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
285 Weisweiller (Charles), rue Lafayette, 36.
286 Wertheimer, grand rabbin, Genève.
287 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
288 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
289 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
290 Winter (David), avenue des Champs-Elysées, 152.
291 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.

292 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

293 Ziegel et Engelmann, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
294 Zimmels (feu le Dr).

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1893.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de Rothschild ;
Président : M. Hartwig Derenbourg ;
Vice-présidents : MM. Théodore Reinach et Abraham Cahen ;
Trésorier : M. Moïse Schwab ;
Secrétaires : MM. Albert Cahen et Maurice Vernes ;

MM. Albert-Lévy, Astruc, Léopold Cerf, James Darmesteter, J. Derenbourg, Armand Ephraïm, Édouard de Goldschmidt, J.-H. Dreyfuss, Rubens Duval, Zadoc Kahn, Lucien Lazard, Joseph Lehmann, Sylvain Lévi, Michel Mayer, Jules Oppert, Salomon Reinach, baron Henri de Rothschild, Vernes.

MEMBRES DU CONSEIL

POUR L'ANNÉE 1894.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de Rothschild ;
Président : M. Théodore Reinach ;
Vice-présidents : MM. Abraham Cahen et Maurice Vernes ;
Trésorier : M. Moïse Schwab ;
Secrétaires : MM. Lucien Lazard et Maurice Bloch ;

MM. Albert-Lévy, Astruc, Albert Cahen, L. Cerf, James Darmesteter, Hartwig Derenbourg, Joseph Derenbourg, Edouard de Goldschmidt, J.-H. Dreyfuss, Rubens Duval, Zadoc Kahn, Mayer Lambert, Joseph Lehmann, Sylvain Lévi, Michel Mayer, Jules Oppert, Salomon Reinach, baron Henri de Rothschild.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

RÉFLEXIONS SUR LES JUIFS

(SUITE [1])

III

RÔLE SOCIAL DES JUIFS [2].

Commerce, prêts, usure, travail manuel, agriculture des Juifs, la fortune des Juifs.

C'est un lieu commun, admis par tout le monde sans contestation, que les Juifs sont nés commerçants et banquiers. Il est entendu que la nature les a créés pour cela, qu'ils ont un instinct spécial et merveilleux pour les affaires et qu'ils s'en servent pour amasser des fortunes immenses.

Autant d'affirmations, autant d'erreurs dont l'histoire et la statistique démontrent la fausseté. Quelque étonnant que cela paraisse, c'est absolument le contraire qui est la vérité.

Tout le monde sait que les ancêtres des Juifs ont été d'abord des pasteurs nomades, comme Abraham, et qu'après que les Hébreux furent établis en Palestine, ils y vécurent uniquement d'agriculture. C'est à peine si l'on remarque, sous les rois Salomon, Josaphat et Osias, certaines tentatives, bientôt avortées, de créer pour les Juifs des relations commerciales avec l'Inde par l'établissement de ports sur la mer Rouge. Les grands négociants de cette époque sont les Phéniciens, tout le commerce international de l'Asie antérieure est entre leurs mains, les Juifs sont impuissants à leur susciter même la plus faible concurrence. Quoiqu'ils aient,

[1] Voyez t. XXVII, pages 1 et 161.

[2] Quelques-uns des paragraphes de ce chapitre ont été repris par l'auteur dans sa conférence sur *le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*, *Revue*, *Actes et conférences*, XX, p. XXXIII. [*Note de la Rédaction.*]

aussi bien que les Phéniciens, des ports (assez mauvais, il est vrai) sur la Méditerranée, et que leur situation géographique leur permette, comme aux Phéniciens, les relations par voie de terre avec les peuples voisins, et mieux qu'aux Phéniciens les relations avec l'Inde, ils restent un peuple agricole jusqu'à la fin de la royauté israélite et l'exil de Babylone. Le chapitre LXVI d'Isaïe, écrit pendant l'exil ou après le retour de l'exil, voit encore le suprême bonheur du peuple d'Israël et de l'humanité future dans la paix de l'agriculteur qui plante sa vigne et en mange le fruit (verset 21). Pour le prophète Zacharie, qui a vécu après le retour de l'exil, l'idéal du bonheur consiste dans le repos sous la vigne et le figuier (chap. III, verset 10). La plupart des personnages connus de l'époque du second temple sont ou bien des agriculteurs, ou bien des artisans; les grandes fêtes populaires à Jérusalem, celle de la Pâque, celle de la Pentecôte, celle des Cabanes, sont et restent des fêtes agricoles, fêtes de la moisson, de la vendange ou de la récolte d'automne. La fête des prémices, à Jérusalem, était célébrée avec une pompe extraordinaire, et les princes eux-mêmes ne dédaignaient pas d'en rehausser l'éclat par leur présence.

Comment ce peuple essentiellement agricole, qui avait laissé jusque-là aux Phéniciens et à d'autres peuples voisins le monopole du commerce, pour lequel il semblait avoir absolument l'esprit fermé, est-il devenu, avec le temps, un peuple commerçant? L'histoire prouve que ce n'est pas son prétendu instinct qui l'y a conduit, mais qu'il y a été forcé et contraint par les circonstances, par la pression des événements, par la violence même, dans les temps anciens, au moyen âge et jusque dans les temps modernes.

Le grand fait qui a produit cette étonnante métamorphose des Juifs est la perte de leur indépendance d'abord, puis leur dispersion forcée au milieu des peuples. Cette dispersion a commencé dès l'exil assyrien (740 avant l'ère chrétienne) et surtout à l'exil de Babylone (587 avant l'ère chrétienne), et par la transplantation violente du peuple hébreu dans les provinces babyloniennes, d'où une petite partie seulement est revenue après l'exil. Elle s'est continuée, en partie spontanément, en partie par force, aux époques d'Alexandre, des Ptolémées, de Pompée, qui conduisit une colonie juive à Rome; elle a été consommée, enfin, par la destruction de Jérusalem, sous Vespasien, et la grande défaite des Juifs, sous Adrien.

Déjà la séparation des Juifs en deux tronçons, vivant, l'un dans la métropole, l'autre dans la Babylonie, mais toujours en correspondance et en contact l'un avec l'autre, et dont le temple de Jérusalem formait le lien, a dû développer chez eux le goût des

voyages, l'esprit d'entreprise, les relations extérieures jusque-là insignifiantes, sinon absolument nulles. La grande secousse que produisirent dans ces régions la conquête d'Alexandre d'abord, la conquête romaine ensuite, a certainement agi dans le même sens. Les nombreuses colonies grecques fondées, après la conquête d'Alexandre, dans la Syrie et l'Asie mineure, ont introduit dans ces régions une activité extraordinaire et nouvelle, et si une partie des Juifs palestiniens s'est tournée, à cette époque, vers le commerce, elle n'a fait, sans doute, que suivre l'exemple et l'initiative des Grecs [1]. Un certain nombre de Juifs palestiniens étaient déjà répandus, antérieurement, il est vrai, dans différentes contrées [2] ; mais c'est surtout après la conquête d'Alexandre que les Juifs ont pénétré dans l'Asie mineure jusque sur les rivages du Pont-Euxin, où ils se trouvent en grand nombre du temps de César. C'est à la suite des Grecs qu'ils sont allés s'établir à Alexandrie. Beaucoup d'entre eux y avaient été amenés de force par Ptolémée Ier [3] et y vinrent plus tard, chassés par les guerres qui dévastaient leur pays [4]. Pompée établit de force une colonie juive à Rome ; enfin, après la destruction de Jérusalem par Titus, 40,000 Juifs furent vendus comme esclaves et traînés sur les marchés de l'Orient, d'autres furent transportés dans les mines d'Égypte et dans l'isthme de Corinthe [5].

Si les Juifs avaient pu garder leur autonomie, il est plus que probable qu'ils n'auraient pas couvert le monde de leurs colonies. Leur dispersion s'est faite par violence, elle a été accomplie par les Assyriens, les Babyloniens, les Grecs, les Syriens et les Romains. La perte de leur indépendance, les persécutions atroces d'Antiochus, les guerres continuelles que se livraient les rois grecs sur le sol de la Palestine, la conquête des Romains depuis Pompée, voilà les vraies causes de leur émigration. Ils quittaient, quand ils n'en étaient pas chassés, une patrie livrée à l'étranger, opprimée, humiliée. Quelles ressources avaient-ils dans les pays où s'établirent leurs petites colonies ? Il leur était assurément impossible d'y cultiver la terre : ils ne pouvaient la posséder et ils ignoraient les procédés d'agriculture appropriés au pays. Il fallait

[1] Voir Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 4e vol., 3e édit., Gœttingue, 1864, p. 306.

[2] Hertzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums*, Braunschweig, 1879, p. 50 et suivantes, et note 9 ; Roscher, p. 328, d'après Ewald.

[3] Livre d'Aristée, commencement ; Josèphe, *Antiquités*, XII, 1, 1 ; Ewald, *l. c.*, p. 306, 307.

[4] Josèphe, *Contre Appion*, I, 22 ; *Antiquités*, XII, 1, 1.

[5] Josèphe, *Guerre*, II, 1, 2 ; 8, 2.

qu'ils devinssent négociants. C'est à cette époque que naquit chez eux et se développa le sens du commerce.

Les anciennes colonies juives de l'Assyrie paraissent être restées fidèles à l'agriculture [1]. Il est possible aussi que, déjà peu de temps après l'exil de Babylone, les Juifs transportés dans ce pays, et placés dans des circonstances particulièrement favorables pour les relations avec l'Inde, aient fait du commerce et servi d'intermédiaires, avec le concours des Juifs palestiniens, entre l'Inde et l'Europe [2]. Rien n'est moins sûr, cependant, et ce que nous savons des Juifs de Babylonie de l'époque talmudique, jusqu'aux ve et vi^e^ siècles de l'ère chrétienne, tendrait plutôt à prouver que, dans ce pays fertile et traversé par les eaux fécondantes des canaux, les Juifs avaient conservé le goût de leurs ancêtres palestiniens pour l'agriculture et pour les professions manuelles. Tous les rabbins babyloniens dont nous connaissons la profession par le Talmud sont ou bien des agriculteurs, ou bien des artisans. Il est plus probable que les Juifs répandus en Asie mineure se livraient au commerce [3], quoique nous n'en sachions rien. Le seul endroit où nous puissions dire avec certitude que les Juifs développèrent une activité commerciale considérable, mais non exclusive, c'est Alexandrie.

La situation exceptionnellement heureuse de cette ville, les efforts des Ptolémées pour faire passer par l'Égypte la route commerciale de l'Inde, l'exemple des Grecs, navigateurs et commerçants hardis, les encouragements des rois alexandrins, firent des Juifs de cette ville des commerçants incontestablement habiles et puissants [4]. Ils avaient la surveillance de la navigation sur le Nil, l'administration des douanes ; leurs colonies étaient répandues sur la côte de la Méditerranée, et un bon historien du commerce n'est pas éloigné de croire que le fameux périple attribué à Arrien serait l'œuvre d'un Juif d'Alexandrie [5].

C'est peut-être de là plutôt que de la Palestine, c'est de Rome également que sont venues ces petites colonies juives ou ces Juifs isolés qui, dans les premiers temps du christianisme, se trouvaient établis sur tous les rivages de la Méditerranée, en Grèce, en Italie, en Gaule, en Espagne, et qui pénétrèrent peu à peu dans l'inté-

[1] Herzfeld, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 52. On croit même, d'après Isaïe, XLIX, 12, qu'il y avait des Juifs en Chine ou en Cochinchine, ou à Siam, déjà avant l'exil, mais ce sont de pures hypothèses.

[3] Voir sur eux, entre autres, Josèphe, *Antiquités*, XIV, XVII; Cf. Ewald, *l. c.*

[4] Kiesselbach, *Der Gang des Welthandels* (la marche du commerce international), Stuttgart, 1860, p. 22.

[5] *Ibid.*, p. 24.

rieur des terres. Beaucoup de Juifs aussi vinrent sans doute dans nos contrées, à la suite des légions romaines, par exemple au centre de l'Allemagne et dans les provinces rhénanes. Mais ces colons étaient d'abord peu nombreux et ne formaient qu'une partie infime du judaïsme, le gros des Juifs, en Palestine et en Babylonie, était resté agriculteur ou artisan. A Alexandrie même, le commerce était si peu leur occupation exclusive que, suivant les traditions talmudiques, la grande synagogue de cette ville était divisée en loges dont chacune était occupée par une des corporations d'artisans juifs de cette ville. Ils exerçaient aussi vaillamment le métier des armes, et deux Juifs égyptiens, Onias et Dosithée, furent chefs d'armée sous Ptolémée Philométor [1]. Il n'y a pas le moindre doute non plus que dans le nôme d'Héliopolis, où les Juifs égyptiens avaient un temple, ils se livraient uniquement à l'agriculture.

On le voit, les Juifs sont devenus commerçants parce qu'ils y ont été forcés, parce que leur indépendance leur a été ravie, et que, détachés, par la défaite politique, du sol de la patrie, ils ont dû chercher ailleurs, à l'étranger, sous l'empire de circonstances exceptionnelles, leurs moyens de subsistance. Au milieu des peuples parmi lesquels ils étaient transplantés et où la population romano-grecque, qui n'ignorait pas l'importance commerciale de l'Orient, avait peu à peu disparu, les Juifs furent partout, un certain temps, les seuls négociants capables de nouer des relations avec l'Orient et de faire venir en Europe les riches produits des régions asiatiques, particulièrement de l'Inde : épices, poivre, canelle, gingembre, étoffes de coton, de laine, de soie, maroquins, pelleteries, corail, perles, papier, huile, vin de Palestine, cire, ivoire, aloès, alun, camphre, muscade, réglisse, cumin, feuilles de laurier, bois de sandal, oiseaux rares, tels que perroquets, paons, etc. [2]. « Les Juifs seuls pouvaient, à cette époque, procurer ces marchandises orientales à des peuples à qui manquait toute notion du commerce [3]. » Les Juifs étaient donc tout indiqués et désignés pour faire le commerce, et on a déjà vu plus haut qu'ils ne pouvaient faire autre chose dans ces régions. Le monopole qu'ils exercèrent, au grand profit des peuples, ne vient pas d'une adaptation spéciale de leur esprit et de leur caractère pour le commerce, d'une prédestination de la nature, il a été créé par leur situation particulière, leur origine orientale, leurs relations faciles

[1] Josèphe, *Contre Appion*, II, 5.
[2] Kiesselbach, p. 24, 27, 33, 38 ; Bardinet, *Revue historique*, tome XIV (Paris, 1880), p. 6 et 8.
[3] Kiesselbach, p. 27.

avec leurs coreligionnaires et les colonies juives de l'Orient, de la Grèce, de l'Arabie, peut-être même de l'Inde (Cranganaor), et surtout celle de Constantinople. Cette ville était devenue peu à peu un centre commercial important, où affluaient, par des voies nouvelles, tous les produits de l'Inde, et son activité s'était grandement développée depuis que les Arabes avaient conquis Alexandrie et fermé ce port aux Européens [1]. C'est après les premières Croisades, et lorsque les chrétiens occidentaux apprirent le chemin de Constantinople et de l'Orient, que cessa le rôle des Juifs et que la concurrence des chrétiens, appuyée par la force, ruina leur commerce [2].

Jusque-là ils avaient rendu au monde un service signalé et qu'on ne saurait trop apprécier. Après avoir « maintenu parmi les Romains l'union commerciale de l'ancien monde, ils introduisirent les premiers éléments des relations asiatiques dans la vie agricole de l'Europe centrale [3], » et enseignèrent aux peuples occidentaux, à l'exemple des Phéniciens, que l'essence du commerce consistait (alors) dans l'échange des matières asiatiques contre les métaux européens [4]. « Si, pendant l'écroulement de l'empire romain, les marchands juifs n'avaient pas formé la chaîne entre l'Asie et l'Europe, et, en qualité d'apôtres de la propriété mobilière, apporté le premier levain social dans la vie agricole de l'Europe intérieure, la bourgeoisie, avec les villes et l'état politique qui en est sorti, serait difficilement apparue si tôt sur la scène du monde [5]. » Les nobles et les paysans « n'auraient jamais eu l'idée de nouer des relations commerciales avec les pays asiatiques, qui leur étaient totalement inconnus. La nouvelle société européenne avait besoin d'un nouvel agent économico-social qui la mît en contact avec le dehors [6]. » Cette fonction, ce furent les Juifs qui la remplirent au grand avantage des peuples et surtout de l'agriculture.

Et plus tard, lorsque les bourgeois des villes et les corporations des métiers, devenus puissants, dirigèrent seuls le mouvement de la propriété mobilière et arrachèrent aux Juifs, par la force, le grand commerce international « qu'ils avaient partout créé, la mission commerciale des Juifs ne fut pas encore achevée... Repoussé en partie des carrières urbaines, le Juif va dans la cam-

[1] Kiesselbach, p. 36 et 39.
[2] *Ibid.*, p. 42.
[3] *Ibid.*, p. 42.
[4] *Ibid.*, p. 25.
[5] *Ibid.*, p. 28.
[6] *Ibid.*

pagne et forme de nouveau, pour ces contrées que le commerce n'a pas encore visitées, le système des canaux capillaires, qui conduit le courant de la vie matérielle des artères principales jusque dans les extrémités les plus éloignées de l'organisme. Comme le hamster de la vie économique, il recueille les grains de la moisson tombés à côté et foulés dans la poussière, et avec le capital ainsi gagné, avant-coureur de relations d'affaires plus importantes, il fait entrer les pâtres et les paysans dans l'immense tissu de l'échange des matières premières et des objets fabriqués. Celui qui dirige son regard sur la constitution de la société européenne prise dans son ensemble et dans toutes les parties engrenées les unes dans les autres, doit avouer que le Juif, au commencement du moyen âge, a été une nécessité économique et qu'on ne saurait encore se passer de lui, même aujourd'hui, dans les pays purement agricoles [1]. »

« A cette époque (au moyen âge), dit Roscher, les Juifs ont répondu à un grand besoin économique que longtemps encore eux seuls pouvaient satisfaire : le besoin d'un commerce professionnel... Le peuple juif, qui n'est inférieur à aucun peuple du monde en richesse intellectuelle, s'était pourtant, à l'époque de son indépendance politique, sous la discipline sévère de la loi mosaïque, laissé fermer d'une façon très exclusive toutes les branches de l'économie politique pour s'adonner uniquement à l'agriculture et à l'élève du bétail. Il dédaignait d'autant plus de faire le commerce, qu'il craignait le contact intellectuel des payens, ses voisins. L'exemple du peuple phénicien, qui lui est apparenté par la race, montre qu'il condamnait aussi par là un penchant naturel à l'oisiveté. La perte de son indépendance politique, qui a entraîné, comme on sait, la dispersion des Juifs sur de vastes contrées, a changé les dispositions de ce peuple pour le commerce... Les Juifs avaient seuls les connaissances nécessaires pour le commerce, les habitudes commerciales, les capitaux, les grandes et étroites relations s'étendant sur tous les États chrétiens et mahométans du monde [2]. »

Les Juifs, cependant, ne furent pas les seuls qui, au moyen âge, répondirent aux besoins du commerce. Des négociants syriens sont à Marseille au VIe siècle, des négociants grecs jouent un rôle important en Espagne au VIIe siècle. En fait, les Grecs de l'empire byzantin furent, au moins pour ces régions, et durant tout le moyen âge, des négociants habiles, avec lesquels les Juifs de cet

[1] Kiesselbach, p. 46.

[2] Roscher, *Ansichten der Volkswirthschaft*, 3e édition, Leipzig, 1878, II, p. 327 et suiv., et p. 331.

empire, à la vérité opprimés par des lois affreuses, ne purent aucunement rivaliser[1]. En Italie également, les négociants juifs furent, dès le IXe et le Xe siècle, combattus et refoulés par les négociants chrétiens[2]. Mais l'action des Juifs fut arrêtée net, dans toute l'Europe, lorsque se formèrent la bourgeoisie et les corporations. Le commerce leur fut littéralement arraché des mains, il ne leur resta et on ne leur en laissa que les branches inférieures, dédaignées par les grands marchands chrétiens. Tous les moyens de persécution furent employés pour les appauvrir : les émeutes, les confiscations, l'exclusion des corps des marchands, consommèrent leur ruine. Il ne leur resta que le commerce de l'argent et les affaires de banque. « C'est une loi économique que ce commerce mûrit ordinairement plus tard que celui des marchandises, parce qu'il a encore un plus grand besoin de relations internationales, et qu'en outre, tous les peuples commerçants, quand ils sont vaincus dans le commerce des marchandises par des rivaux plus jeunes, ont l'habitude de se retirer avec leurs grands capitaux dans le commerce de l'argent[3]. » Toutes les autres carrières leur étant fermées, les Juifs, qu'ils aient eu ou non de grands capitaux, furent bien obligés d'entrer dans la seule carrière qu'on leur laissât ouverte.

L'usure des Juifs est devenue un de ces mots qui disent tout, qui répondent à tout, et qu'il suffit de prononcer pour soulever l'indignation générale. Les bulles des papes et les ordonnances des rois, les anciennes chartes, les chroniqueurs et les historiens en sont pleins. Tant de témoignages concordants et accablants semblent attester sans réplique le crime des Juifs anciens et le vice d'usure des Juifs modernes.

On ose à peine le dire, et c'est pourtant l'exacte vérité, à laquelle se rallient aujourd'hui tous les savants : toute cette immense clameur repose sur un simple malentendu et une sorte de jeu de mots. L'usure des Juifs dont il est perpétuellement question au moyen âge n'est pas du tout l'usure telle que nous l'entendons aujourd'hui, le prêt d'argent à un taux illégal ou abusif. Avec les modifications profondes qu'ont subies les conceptions économiques des peuples modernes, le mot usure a changé entièrement de sens, il désigne une opération où le prêteur obéit à un vice odieux dont l'emprunteur est la victime. Il n'entrerait jamais dans l'esprit d'un écrivain ou d'un législateur moderne d'appeler usure le prêt à intérêt à un taux légal et légitime. C'est cependant cette usure, et

[1] Roscher, *ibid.*, p. 331-332, note, et p. 335.
[2] *Ibid.*, p. 335.
[3] *Ibid.*, p. 338.

aucune autre, qu'exerçaient les Juifs au moyen âge, c'est d'elle qu'il est toujours question dans tous les écrits publics ou privés, c'est d'elle uniquement qu'ils parlent, et c'est ce mot, perpétuellement répété et aujourd'hui pris dans un autre sens, qui a fait passer comme un axiome indiscutable que tous les Juifs de toutes les époques sont ou ont été d'affreux usuriers.

On étonnerait certainement beaucoup de personnes en disant que les Juifs, pris en général, et à part les exceptions individuelles comme on en rencontre partout, n'ont jamais fait de l'usure illégale au sens moderne du mot, et que si, à de certaines époques, ils se sont livrés de préférence au commerce de l'argent, c'est qu'ils y ont été contraints et forcés, directement ou indirectement, et qu'en outre, ils ont rendu par là, comme on le verra plus loin, un service signalé. Nous ne savons pas si on trouverait un seul monument écrit du moyen âge d'où il résulterait que les Juifs en général, ou même des Juifs en particulier, aient agi avec déloyauté dans leurs relations commerciales ou pécuniaires avec les chrétiens. Un pareil document, à notre connaissance, n'existe pas. Au contraire, toutes les études modernes sur l'histoire des Juifs montrent que ceux-ci ont mis, dans leurs rapports avec les chrétiens, une loyauté parfaite [1]. Il existe dans les archives du département de la Côte-d'Or un document peut-être unique en son genre, et dont on trouverait difficilement le pareil, parmi les Juifs et les chrétiens, dans aucune bibliothèque du monde. Ce sont les registres de compte d'une vaste association de Juifs avec le détail de leurs opérations pendant les années 1300 à 1315. La probité, la loyauté, la régularité de toutes ces opérations sont au-dessus de tout éloge et confondent toutes les calomnies. C'est la vérité même prise sur le fait. Il n'y a pas de témoignage plus authentique ni plus frappant.

D'où vient donc le préjugé si répandu et si universellement accueilli ? Uniquement de ce que, pendant tout le moyen âge, l'Église romaine défendait aux chrétiens le prêt à intérêt, et que tout prêt à intérêt, quelque légitime qu'il fût et quelque utilité qu'il eût pour l'emprunteur, s'appelait *usure*. « Nous autres, modernes, nous distinguons l'intérêt légitime, qui est fixé par la loi, de l'intérêt illégitime, qui n'a d'autres limites que celles qu'une insatiable

[1] Voir, par exemple, Bardinet, *l. c.*, p. 18 : « Les documents du moyen âge, qui ne portent point de traces sérieuses d'un crime si souvent reproché aux Juifs, prouvent, en effet, que leurs excès usuraires ont été fort rares. » Et plus loin : « Nous ne voyons rien, dans ces relations (entre Juifs et chrétiens) qui puisse faire suspecter la probité et la loyauté de la majorité des Juifs. S'il s'est présenté quelques cas où les chrétiens ont été trompés et exploités par eux, nous en trouvons d'autres où ils leur ont bien rendu la pareille. » *Ibid.*, p. 33.

avidité consent à s'imposer elle-même. Si nous tenons compte de cette différence, le mot *usure* nous paraîtra, dans les vieux auteurs et dans les vieux diplômes, beaucoup moins effrayant, et nous comprendrons qu'il ait pu être appliqué au prêt à intérêt fait dans les conditions légales. Si, lorsqu'on reproche aux Juifs d'avoir fait l'usure, on entend dire qu'ils ont prêté à intérêt, la question n'est pas douteuse, ils ont presque tous (?) fait l'usure ; mais si l'on veut dire qu'ils ont prêté à un intérêt illégal, excessif, nous croyons qu'on sera obligé d'admettre de nombreuses exceptions. L'avarice étant un vice inhérent à la nature humaine, les Juifs n'en ont pu être plus exempts que les autres hommes, mais vouloir généraliser et étendre à tous un mal qui n'a dû atteindre qu'un certain nombre d'entre eux, c'est une erreur ou tout au moins une exagération dont nous connaissons maintenant l'origine et dans laquelle il n'est plus possible de tomber [1]. »

On y tombe cependant sans cesse. Le préjugé créé par l'Église est ancien et vivace. Pour l'Église, le prêt à intérêt était en soi-même une opération illicite, impie, criminelle, contraire à la religion et à la morale, par suite blâmable et infamante. En le défendant, elle s'appuyait sur divers passages de l'Ancien-Testament [2] et sur un passage de saint Luc : « Prêtez les uns aux autres sans en attendre aucun bénéfice, *Mutuum date, nil inde sperantes* [3]. » Le prêt d'argent à intérêt n'était pas seul interdit, toute opération, commerciale ou autre, qui pouvait donner un bénéfice était soumise à la même prescription par suite du même *nil inde sperantes*. Le titre XIX du livre V des Décrétales de Grégoire IX est rempli de prescriptions à ce sujet, et déjà dans le Décret de Gratien [4] se trouve recueilli un passage de saint Jean Chrysostôme sur saint Mathieu qui, prenant pour point de départ l'histoire des marchands chassés du Temple, condamne absolument toute opération mercantile ayant pour objet un bénéfice quelconque. Les usuriers (prêteurs à intérêt) surtout étaient frappés des foudres de l'Église : ils étaient comparés à des brigands (*raptori æquiparatur*), les clercs usuriers étaient destitués, les

[1] Bardinet, *ibid.*, p. 17–18.

[2] Lévitique, chap. XXV, verset 37 : « Tu ne donneras pas (à ton frère) ton argent à usure ni tes vivres à bénéfice », et Deutér., XXII, 21 : « A l'étranger tu peux prêter à intérêt, à ton frère tu ne prêteras pas à intérêt. » Cf. Exode, XXII, 24; XXIII, 9, et Deutér., XV, 3, 7, 8. Voyez l'application dans Purgoldt, *Rechtsbuch* (du XVIe siècle), édition Ortloff, Iéna, 1860, VIII, ch. 31. « Qualiter utriusque Testamenti pagina condemnentur. » (Concile de Latran, 1179 ; Décrét. de Grégoire IX, livre V, titre XIX, ch. 3 et ch. 4.)

[3] Évangile de saint Luc, ch. VI, verset 35; cf. Décrét. de Grégoire IX, *ibid.*, chap. 10 (Urbain III, 1186).

[4] Partie I, distinction 89, ch. 11.

usuriers laïcs étaient repoussés de la communion de l'autel, privés de la sépulture religieuse, éloignés de la confession[1]. De là cette grande et profonde antipathie pour les usuriers, banquiers et prêteurs à intérêt.

Mais le prêt à intérêt est une des conditions indispensables du développement matériel et économique des peuples. Il était impossible de s'en passer, à moins de rester sur les degrés inférieurs de la civilisation. Cela est si vrai que, malgré les défenses formelles de l'Église, beaucoup de chrétiens prêtaient de l'argent à intérêt. « Presque partout, écrit le pape Alexandre III, le crime des usures s'est répandu avec force, *invaluit*[2]. » L'Église trouva un moyen de tourner la difficulté. L'Ancien-Testament permettait aux Juifs de prêter à intérêt aux non-Juifs, et de l'aveu même de l'Église rien n'obligeait les Juifs à se soumettre au précepte de l'Évangile *mutuum date*. Le prêt à intérêt de Juifs à chrétiens était donc licite, l'Église pouvait le permettre sans scrupule[3]. Ce fut une invention ingénieuse. Les prêteurs d'argent, dont on avait absolument besoin, étaient donc tout trouvés, et on conciliait ainsi les prescriptions religieuses avec les nécessités impérieuses de l'économie politique. Il se passa ici, avec une importance autrement grande, quelque chose d'analogue à ce qu'ont fait, en tout temps, les Juifs dévots pour satisfaire leurs besoins matériels sans violer la loi religieuse du repos sabbatique. Ils paient de pauvres chrétiens pour exécuter, le samedi, de petits travaux (allumer du feu ou de la lumière) que l'Ancien-Testament défend d'accomplir en ce jour, mais que le chrétien peut accomplir sans péché. Le prêteur d'argent juif remplit, durant tout le moyen âge, une fonction analogue. Il exécutait une opération illicite pour le chrétien, mais permise au Juif selon la religion juive aussi bien que la religion chrétienne. Ce fut un service immense que les Juifs rendirent aux États chrétiens. « Il y a principalement trois progrès économiques que les peuples modernes doivent, en grande partie, aux Juifs du moyen-âge. Le premier, c'est l'institution de l'intérêt des capitaux, sans lequel tout développement du crédit et même toute formation du capital et de la division du travail sont absolument impossibles[4]. » — « Comme propagateurs (*Trœger*) du commerce

[1] Décrét. de Grégoire, *ibid.*, ch. 1 à 7. Voir, sur toute cette question, Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, Halle, 1865, p. 1 à 27.

[2] Décrét. de Grégoire, *ibid.*, ch. 3, en 1179.

[3] Si elle s'y opposa plus tard, ce ne fut qu'une tentative molle et isolée. Innocent III, 1200, et concile de Latran, 1216; Décrét. de Grégoire, *ibid.*, ch. 12 et ch. 18.

[4] Roscher, *ibid.*, p. 332.

et du crédit personnel, les Juifs se montrèrent, partout où la circulation de l'argent était interrompue par des obstacles intérieurs, un chaînon d'un prix inestimable et indispensable[1]. » C'est ainsi que le Juif devient le grand et presque l'unique prêteur d'argent, le banquier officiellement reconnu et institué par la loi religieuse et la loi civile. Sa banque est une sorte d'institution publique et il remplissait une des fonctions importantes de l'État.

Ce qui précède montre déjà que ce ne fut pas volontairement et par un goût inné que les Juifs se livrèrent au commerce d'argent : ils y furent poussés, comme aux opérations commerciales, par les circonstances, le milieu, l'état social, les lois civiles et religieuses, la connivence de l'Église, des princes, du clergé, des seigneurs, du peuple, quelquefois même par la force. On leur fermait toutes les autres branches de l'activité humaine. Si, dans les premiers temps du moyen âge, il leur était permis de posséder des terres[2], ce droit leur fut peu à peu enlevé, et on pourrait citer des milliers d'ordonnances qui l'attestent. Du reste, les terres disponibles étaient rares : le régime de la féodalité maintenait indivises les propriétés territoriales, les seigneurs ne les aliénaient pas volontiers, et les Juifs n'auraient pu les acquérir de leurs mains qu'en se soumettant à la formalité de l'hommage avec serment prêté sur l'Évangile. En outre, amenés qu'ils étaient par les circonstances à se livrer au commerce international, il leur était difficile de s'établir en des lieux fixes, car le commerce à cette époque, avec l'insuffisance des moyens de communication, exigeait des déplacements continuels[3].

Nous avons déjà dit qu'ils étaient de même exclus de tous les métiers, repoussés par les corporations. « Ils ne peuvent avoir aucune terre..., exercer des métiers leur est défendu par les corporations et les patrons, ainsi ils sont exclus de leur société et on ne les laisse pas travailler. S'ils font du commerce, personne n'achète chez eux, c'est pourquoi ils sont obligés de faire de l'usure[4]. » — « La possession de la terre leur est interdite, l'agriculture rendue impossible[5]. » — « Toute l'organisation de la vie professionnelle et des corporations, au moyen âge, excluait les

[1] Neumann, *ibid.*, p. 292.

[2] Par exemple à Spire, 1084 et 1090 (Roscher, 326) ; en Silésie, 1204 (*ibid.*, 336); à Vienne, en 1267 (*ibid.*, 337) ; en Pologne, en 1447 (*ibid.*, 337-38) ; en France, comme de nombreuses ordonnances l'indiquent.

[3] Kiesselbach, p. 44-45.

[4] Purgoldt, *Rechtsbuch*, VIII, chap. 31. Cf. Neumann, p. 305, note.

[5] Stobbe, *Die Juden in Deutschland*, Brunswick, 1866, p. 105. Cf. p. 177-178, où il est prouvé que la possession des terres leur était interdite, depuis une certaine époque, en Allemagne comme partout ailleurs.

Juifs des métiers et du commerce, et il ne leur restait aucun autre moyen de subsister que le petit commerce et l'usure [1]. »

Il y avait bien d'autres causes qui les y obligeaient. En réalité, ils n'étaient tolérés que pour cela, c'était là leur fonction, c'est uniquement pour qu'ils prêtent à usure qu'on leur accorde le droit de domicile, qu'ils sont appelés dans divers États européens ou rappelés promptement après avoir été expulsés. Sur trente et un articles du privilège de 1244 accordé aux Juifs par le duc Frédéric d'Autriche [2], il y en a douze ou treize qui ont spécialement pour objet de régler les prêts des Juifs, les gages qui leur sont remis, les procès qui peuvent en résulter. Et ce privilège est devenu une espèce de modèle imité partout, en Bohême, en Moravie, en Allemagne, en Silésie, en Hongrie [3]. Il est clair que le rappel des Juifs en France, en 1315, n'a pas d'autre but. Dans les différents États italiens, on voit, avec la plus grande évidence, que les villes appellent les Juifs uniquement pour qu'ils y fondent des banques de prêt populaires, et les conventions faites avec eux à ce sujet ne traitent absolument que cette seule question [4]. Le même phénomène se produisit en Allemagne, et il n'est pas rare que les constitutions qui leur sont accordées dans ce pays les obligent formellement de faire des prêts à tout emprunteur [5]. Les Juifs étaient donc obligés, par une conspiration universelle de toutes les forces sociales, de faire l'usure (prêt à intérêt). Les empereurs, les rois, les seigneurs, les bourgeois, les villes, les particuliers, le paysan lui-même ont recours à eux [6]. L'économie publique et privée de l'époque, on le sait, était livrée à un gaspillage incroyable, en proie à une perpétuelle indigence. Peuples, villes, souverains, particuliers, chez tous le besoin d'argent est immense, inextinguible.

Ce qu'il y a de plus grave, c'est que les Juifs ne pouvaient pas prêter à bon marché, et cette nécessité est si bien reconnue, que les privilèges qui leur sont accordés fixent généralement le maximum de l'intérêt qu'ils prendront à un chiffre assez élevé. Il leur était absolument impossible de ne pas percevoir de gros intérêts, puisqu'une grande partie de ces intérêts était destinée à rentrer dans la caisse de leur seigneur sous forme d'impôts écrasants. Voilà pourquoi les souverains les excitent à prêter à un

[1] Stobbe, p. 105.
[2] On en peut voir le texte dans Stobbe, p. 297.
[3] Stobbe, p. 301 et suiv.; Neumann, p. 297 et suiv.
[4] Voir, par exemple, *Revue des Études juives*, II, 176 et suiv.; V, 218 et suiv., et *Hebräische Bibliographie*, VI, 64.
[5] Neumann, p. 396.
[6] *Ibid.*, p. 316.

taux plus élevé que celui des prêteurs chrétiens[1]. Cette intention est si manifeste que, par exemple, le roi de France Charles V, au milieu des désastres de la guerre de Cent ans, double subitement et porte à 4 deniers par livre et par semaine le maximum légal de l'intérêt perçu par les Juifs, qui jusque-là avait été de 2 deniers[2]. Dans aucun pays l'intérêt des Juifs n'a été aussi élevé qu'en Autriche, où on voit, au moins une fois, percevoir un intérêt de 174 0/0, parce que dans aucun pays les finances publiques n'ont été si mal administrées[3]. Assez souvent, néanmoins, le taux des prêts des Juifs était le même que celui des prêteurs chrétiens et quelquefois même ils réussissaient à prêter à meilleur marché. Il est assez difficile de connaître, dans l'application et le détail, le chiffre annuel de l'intérêt perçu par eux, parce que, ordinairement, le maximum légal est fixé pour le prêt à la semaine et que ce prêt a toujours été beaucoup plus cher et peut-être moins oppressif que le prêt à l'année[4]. Aujourd'hui encore le prêt à la semaine atteint quelquefois des taux fabuleux. Au moyen âge, les Juifs de France percevaient le plus souvent, dans le prêt à la semaine, deux deniers par livre (ce qui fait environ 43 0/0 par an)[5], et cet intérêt était parfaitement perçu aussi dans ce pays par les prêteurs chrétiens, même à des époques plus récentes, où le taux de l'intérêt avait généralement baissé[6]. Dans le sud de la France, au xve siècle, les Juifs percevaient 12 et 9 0/0 par an, tandis que les Lombards, dans le nord, percevaient plus de 50 0/0[7]. Dans l'Aragon, les Juifs ont le droit de prêter à 20 0/0[8]; dans la Castille, depuis Alphonse le Sage, ils prêtent 3 pour recevoir 4, c'est-à-dire à 33 0/0[9]. En Italie, on voit leur prêt à la semaine, à

[1] Comparez l'intérêt de 2 deniers par semaine et par livre permis aux Juifs de France en 1206 et en 1218, et les 15 0/0 permis aux chrétiens indigènes (*Ordonnances des rois de France*, II, 304 et 311). Il est vrai que les chrétiens étrangers pouvaient prêter au même taux que les Juifs, et ils ne s'en faisaient pas faute.

[2] *Ordonnances des rois de France* (1370 et 1372), V, 493.

[3] Neumann, p. 323.

[4] *Ibid.*, p. 321.

[5] Isambert, *Recueil des anciennes lois*, I, 199 et 236 (Philippe Auguste 1206, 1218).

[6] Par exemple, 2 deniers par livre et par semaine perçus par les (chrétiens) étrangers, 1378, *Ordonnances*, VI, 336, 1380, *Ordonnances*, VI, 478; 2 deniers parisis par semaine pour 16 sous parisis (c'est-à-dire, un intérêt plus grand que celui des Juifs) perçus par les Lombards, 1382, *Ordonnances*, VI, 654; en 1461, *Ordonnances*, XV, 251. Cf. Bardinet, p. 30, 31, note. Comparez aussi Ducange, au mot *usurarii*, où l'on voit très bien, par des actes de 1220, 1291 et 1311, que les chrétiens ne se faisaient pas faute de prêter à usure et à 25 0/0 par an; voir plus loin les *Ordonnances des rois de France*, 1330, 1356, etc.

[7] Bardinet, *ibid.* Voir note précédente.

[8] Amador de los Rios, *Historia de los Judios de Espana*, I, 393 (*Ordonnances*, de 1228 et de 1234). Cf. Ducange, *l. c.*, 25 0/0 en 1240.

[9] *Ibid.*, I, 458; II, 63 (1253 et 1285).

Pirano, ne pas excéder 20 0/0, tandis que les banques (chrétiennes ?) de Trieste prêtaient à 40 0/0 [1]. Dans la Sicile, les intérêts perçus par eux descendent même à 10 0/0 [2]; à Venise, le maximum leur est fixé, en 1381, à 12 0/0 [3]; à Mantoue, en 1454, à 17 1/2 0/0 [4]. Enfin, en Allemagne, il oscille le plus souvent entre 20 et 25 0/0 [5]. Cet intérêt moyen de 20, 25 à 30 0/0, perçu par les Juifs à peu près dans tous les pays, n'était certainement pas trop élevé pour l'époque, où la rareté du numéraire et les risques à courir étaient incomparablement plus grands que de nos jours. Même à la fin du moyen âge et encore au XVIIe siècle, les banquiers chrétiens prenaient un intérêt au moins aussi élevé, plus de 50 0/0 en Belgique pour le prêt à la semaine, 20 à 40 0/0 pour le prêt à l'année en Allemagne [6].

Les Juifs cependant supportaient des charges et étaient exposés à des risques autrement grands que les chrétiens. « Ce n'est pas seulement l'amour du lucre qui les amena, là où ils n'avaient pas de concurrents, à exploiter les besoins de leurs ennemis, les chrétiens. Cette conception, après examen des sources, n'est pas seulement étroite, elle est injuste. Sans parler des frais considérables que leur causaient la garde des gages, l'obligation d'avoir toujours des capitaux prêts [7], que l'on pense comment les empereurs et les potentats inférieurs les opprimaient et les exploitaient sans le moindre égard, et quelquefois d'une façon véritablement indigne [8]. » Ils étaient écrasés d'impôts que leurs maîtres augmentaient à volonté, l'impôt des Juifs était, pour ainsi dire, la part du trésor royal ou seigneurial dans l'usure, le roi et l'empereur étaient les associés des Juifs et partageaient avec eux les bénéfices, où ils se faisaient la part du lion. « Ils faisaient l'usure avec les Juifs [9], » et, à une certaine époque, c'était, en Allemagne, une expression consacrée pour indiquer qu'une ville ou un seigneur avait le droit de posséder des Juifs, de dire qu'il pouvait « user des Juifs [10]. » Si le peuple a crié contre les Juifs en exagérant de beaucoup ses dettes, « à qui la faute, si ce n'est aux chrétiens [11] ? » Ajoutez la pression effrayante subie par les Juifs, l'ins-

[1] *Revue des Études juives*, II, 176. Cf. V, 219.
[2] Neumann, p. 323.
[3] *Hebr. Bibliogr.*, VI, 64.
[4] *Ibid.*, I, 17.
[5] Neumann, p. 321, 323.
[6] *Ibid.*, p. 408.
[7] Imposée officiellement.
[8] Neumann, p. 324.
[9] Neumann, p. 317.
[10] *Die Juden nutzen.*
[11] Neumann, p. 331.

tabilité de l'état social, la pauvreté ou la détresse commune des débiteurs, les retards inévitables des payements, le risque spécial du Juif, l'annulation partielle ou totale de ses créances par le pouvoir royal ou le clergé, l'expulsion, le pillage, l'émeute qui le menacent sans cesse, que de raisons pour que le prix de son argent soit cher, et qu'une plainte universelle, quoique injuste, s'élève contre l'usure des Juifs !

C'est ici que se montre, dans toute sa force, l'influence néfaste du préjugé religieux. On a déjà vu plus haut que les Juifs n'étaient pas seuls à faire l'usure et que les intérêts qu'ils prenaient n'étaient guère supérieurs à ceux que prenaient beaucoup de prêteurs chrétiens. De même, les monts-de-piété qui furent créés au xve siècle, c'est-à-dire à une époque où la pénurie monétaire était beaucoup moins grave, et qui recevaient de la piété chrétienne un prêt gratuit de capitaux ou des dons, prêtaient à 10 et 15 0/0 d'abord [1], quoiqu'ils eussent, pour la sûreté de leurs créances, des gages et des garanties bien meilleurs que n'en avaient les Juifs [2]. Déjà vers la même époque, les intérêts pris par les Juifs étaient tombés à 10 0/0 et à 8 0/0 par an [3]. Les banques chrétiennes et les usuriers chrétiens ne manquaient pas au moyen âge, et si d'ordinaire le public préférait recourir aux Juifs, c'est qu'il y trouvait certainement quelque avantage. « Le fait de prêter à 10 ou 12 pour cent (dans le Comtat Venaissin), et par exception à 15 ou 16 pour cent, à une époque où l'argent valait 20 pour cent et même davantage, ne peut être aujourd'hui considéré comme un crime d'usure : à ce taux, les Juifs ne vendaient l'argent qu'à moitié prix [4]. » Quoi d'étonnant, après cela, qu'en Angleterre, en France, en Italie, le peuple s'élève également contre les usuriers chrétiens et que les princes soient quelquefois obligés de les chasser [5]. En Angleterre, Richard de Cornouailles, le frère même du roi Henri III, se fait donner le monopole du commerce de banque ; le synode de Bamberg (Allemagne), en 1491, se plaint des chrétiens qui, pour éluder le canon ecclésiastique, prêtent leur argent aux Juifs pour en tirer de l'usure [6]. De très bonne heure des banquiers italiens sont établis en France (xiie siècle), puis en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, sous le nom de Lombards, Caorsins, etc. [7]. Les sommes

[1] Neumann, p. 414.
[2] *Ibid.*, p. 419.
[3] *Ibid.*, p. 324.
[4] Bardinet, p. 31.
[5] Neumann, p. 41.
[6] *Ibid.*, p. 390.
[7] *Ibid.*, p. 366-368. Cf. Depping, *Les Juifs dans le moyen âge*, Paris, 1834, p. 208 et suiv.

qu'ils prêtaient aux rois et aux particuliers sont considérables et probablement bien supérieures à celles dont disposaient les Juifs [1]. Les Caorsins étaient si répandus en Angleterre, au XIIIe siècle, « qu'à peine il y avait quelqu'un qui pût échapper à leurs filets [2]. » En France, particulièrement, on rencontre les Lombards (prêteurs ou changeurs italiens) un peu partout à côté des Juifs. Dans le dénombrement des habitants de Paris des années 1296 et 1297, on trouve, à côté du chapitre des Juifs, celui des habitants Lombards [3], dont l'unique occupation était certainement l'usure. Dans les deux manuscrits de la Côte-d'Or dont il est question plus haut, de nombreux Lombards paraissent à côté des Juifs, ils sont le plus souvent les créanciers des Juifs pour des sommes considérables. Il n'y a pas de doute que, dans nombre de circonstances, les Juifs n'aient été uniquement des prête-noms derrière lesquels se dissimulaient les chrétiens et que leurs créances ou leurs usures n'aient été souvent des créances et des usures chrétiennes faites par leur intermédiaire [4].

Dans tous les cas, les banquiers italiens répandus en grand nombre en Occident ont fait l'usure comme eux, avec des capitaux plus considérables et une puissance financière plus efficace. « La supériorité financière des Italiens » sur les Juifs a été reconnue de tous [5]. Les Juifs du Comtat Venaissin ne pouvaient pas se lancer dans la « haute banque, où ils ne pouvaient guère flotter à côté des capitaux florentins et lombards, qui excellaient à s'y reproduire [6]. » — « Les actes des notaires du XVe siècle (toujours dans le Comtat) témoignent constamment de la supériorité commerciale des chrétiens sur les Juifs [7]. » — « Pour le chiffre des affaires, ils (les Juifs) demeurèrent toujours au-dessous des chrétiens ; pour l'importance, ils ne purent même pas se mesurer avec eux... En résumé, au moyen âge, leur banque resta toujours faible, inactive, impuissante, et quand bien même ils mériteraient le reproche d'usure qu'on leur adresse si souvent, le mal produit par leur prétendue avidité ne pourrait jamais avoir atteint des proportions bien considérables [8]. » — « Les plaintes pour usure adressées de tous les points de la chrétienté au pape Urbain V nous fournissent la preuve manifeste et des injustes rigueurs des

[1] Neumann, p. 389 ; Depping, p. 213.
[2] Matthieu Paris, *Historia major Anglorum*, ad annum 1235 (Paris, 1646, p. 286).
[3] *Revue des Études juives*, I, 64.
[4] Bardinet, dans *Revue historique*, Ve année, tome XIV (1880), p. 8.
[5] *Ibid.*, p. 9.
[6] R. de Maulde, dans *Bulletin historique et archéologique du Vaucluse*, I, p. 64.
[7] Bardinet, *ibid.*, p. 9.
[8] Bardinet, p. 17.

tribunaux ecclésiastiques (envers les Juifs) et de la prudente réserve des Juifs en matière de prêt à intérêt. Ces plaintes sont pour la plupart dirigées contre des banquiers chrétiens, des Lombards, des Florentins. Il y en a fort peu contre les Juifs[1]. » La plainte contre les Lombards était vive, générale, justifiée ou non ; leurs usures les rendirent odieux[2]. Rien qu'en France il y a une foule d'ordonnances des rois contre les usuriers chrétiens, principalement les Lombards, « à cause de leurs excessives et insupportables usures[3]. » — Il est venu à notre connaissance, dit le roi Charles V, par la complainte des gens desdits trois états, que grande partie d'iceux ont été moult travaillés et grevés pour cause de la persécution des dettes des Lombards usuriers[4]. » Et Charles VI dit : « Savoir faisons que comme par clameur de notre peuple, ayons entendu que... moult fraudes, griefs et oppressions et autres maléfices ont été faits... par gens chrétiens qui ont baillé argent à usure[5]. » Et ailleurs : « Entendu avions, par la clameur du peuple..., moult de fraudes, griefs qui ont été faits et commis et par gens chrétiens qui ont baillé argent à usure, fait mauvais contrats[6]. » Le cri contre les usuriers lombards devient si grand, qu'ils finissent par se faire expulser absolument comme les Juifs[7]. Les Juifs n'avaient donc ni le monopole ni le génie de l'usure, et les chrétiens savaient l'exercer aussi bien et mieux qu'eux. Mais le préjugé s'est uniquement souvenu de l'usure des Juifs et a oublié celle des chrétiens.

Le préjugé de l'usure des Juifs modernes est maintenant expliqué. Il repose sur un malentendu qui dure depuis des siècles. Tout Juif est un usurier, c'est entendu, le mot Juif et le mot usurier sont même synonymes. A la vérité, l'action historique du moyen âge sur les Juifs ne peut point être effacée en un jour. Jusqu'au commencement de ce siècle, les Juifs, exclus de l'agriculture et des métiers, étaient en grande partie commerçants ou banquiers et ne pouvaient être autre chose. On leur rendra cette justice que, dès que d'autres carrières leur ont été ouvertes, ils se sont efforcés d'y entrer, à tel point qu'il ne manque pas de personnes pour trouver qu'ils s'y précipitent avec trop d'ardeur. Cette méta-

[1] Bardinet, p. 19.
[2] Voir *Mémoires de l'Académie impériale de Dijon*, 2e série, tome XIII, année 1865, p. 229.
[3] *Ordonnances*, II, p. 60 (12 janvier 1330).
[4] *Ibid.*, III, p. 142 (mars 1356).
[5] *Ibid.*, VII, 768 (février 1388).
[6] *Ibid.*, VII, p. 328 (28 janvier 1389).
[7] *Ordonnances* de janvier 1268 (I, 96) ; de 1274 (I, 299) ; de décembre 1331. Cf. Neumann, p. 366, note 5, qui parle d'expulsions de 1256 et de 1277.

morphose s'est accomplie avec une promptitude et une célérité vraiment incroyables, et si quelque chose peut étonner, ce n'est pas qu'il y ait encore beaucoup de négociants et de banquiers juifs (pourquoi n'y en aurait-il pas, d'ailleurs?), mais qu'il n'y en ait pas en nombre beaucoup plus considérable.

De tout ce qui précède il résulte clairement :

1° Que les Juifs ont rendu de très grands services aux peuples européens en leur enseignant le commerce, en créant, malgré l'opposition de l'Église, cet instrument de crédit et d'échange sans lequel l'existence d'un État est impossible, et en développant, au grand avantage de l'agriculture et de l'industrie, la circulation des capitaux ;

2° Qu'en se livrant en grande partie au commerce et à l'usure (prêt à intérêt), les Juifs du moyen âge n'ont nullement obéi à un goût national ou à un instinct particulier, mais qu'ils y ont été amenés par la force des circonstances, par les lois d'exclusion, par la volonté formelle des rois et des peuples, et qu'on leur a fait, pour les y contraindre, une sorte de violence matérielle et morale contre laquelle toute résistance était impossible ;

3° Que, s'ils ont appliqué à ce genre d'opérations leur intelligence, qui est grande et vive, leurs concurrents chrétiens ne leur ont nullement été inférieurs et les ont écrasés de tout temps par la puissance plus grande de leurs capitaux ;

4° Que, de plus, ce commerce d'argent n'a guère profité aux Juifs, le plus souvent pauvres ou de fortune médiocre, mais qu'il s'est fait au profit des rois, des seigneurs et des villes ;

5° Que les intérêts pris par les Juifs, loin d'être excessifs, vu la rareté du numéraire et les risques extraordinaires courus par eux, étaient quelquefois même inférieurs aux intérêts pris par les chrétiens; que les Juifs n'ont pas exercé l'usure au sens moderne du mot, et que les cris contre l'usure des Juifs sont dus, en grande partie, à la mauvaise économie politique du moyen âge et surtout au préjugé contre le prêt à intérêt, préjugé engendré et entretenu par l'Église catholique romaine et qui persiste encore aujourd'hui.

Il est arrivé aux Juifs, pour la banque, ce qui leur est arrivé pour le commerce. Après avoir, dans l'une ou l'autre, servi d'initiateurs et de maîtres, ils en ont été exclus ou expulsés. Le commerce leur a été fermé par la législation ; la banque, par les émeutes, les pillages, les expulsions et les massacres, qui ont fini par les ruiner. Il n'y a pas le moindre doute qu'un grand nombre de persécutions contre les Juifs, depuis le XIVe siècle, « sont un

produit de la jalousie commerciale [1] ». Au lieu d'être considérés comme des concitoyens dont la prospérité contribue à la prospérité générale, ils sont traités comme des étrangers dont on se débarrasse quand et comme on veut. On se sert d'eux tant qu'ils sont nécessaires, on les foule aux pieds dès qu'on croit pouvoir se passer de leur concours. La justice la plus élémentaire aurait demandé qu'il leur fût gardé au moins quelque reconnaissance pour les services rendus : ils n'ont recueilli que la haine, le mépris et l'insulte. Le Juif, pendant tout le moyen-âge, a été l'esclave et le jouet des chrétiens. Moitié par incitations d'apparences affectueuses, moitié par violence, ils l'ont amené dans des voies au bout desquelles on lui présentait un appât qui devait toujours lui échapper. Il a servi, avec un zèle et un dévouement remarquables, à des fins qu'il ignorait, et quand son œuvre a été accomplie, il a été brisé et d'autres se sont emparés du fruit de son immense labeur. Jamais le *sic vos non vobis* ne s'est manifesté avec plus de cruauté ni d'injustice. Le Juif a été la grande dupe de l'histoire. Le christianisme qu'il a enfanté et préparé s'est tourné contre lui avec colère, le commerce et la banque qu'il a enseignés aux peuples occidentaux lui ont été ravis, il a été livré cent fois à l'exaction et au pillage. Entre Juifs et chrétiens, l'exploiteur n'est pas le Juif, mais le chrétien ; l'exploité n'est pas le chrétien, mais le Juif.

S'il est vrai que les Juifs n'ont, par instinct, aucune préférence pour le commerce en général et le commerce d'argent en particulier, d'où vient qu'ils ne sont pas plus adonnés qu'on le voit ou qu'on le dit à l'agriculture et aux professions manuelles ? On aurait le droit de répondre qu'en réalité le choix d'une profession est libre [2], que tout homme utile est respectable de quelque manière qu'il soit utile, mais il faut, en outre, rappeler ici les causes historiques si puissantes qui ont remanié, par une action séculaire et violente, le caractère juif et lui ont imprimé une empreinte profonde. C'est un fait si connu que les Juifs, au moyen âge et jusque dans les temps modernes, ont été exclus des travaux agricoles et des professions manuelles, qu'il est parfaitement superflu d'y insister. Tout le monde le sait et en convient, on en trouve les preuves partout et par milliers. Ce que l'on sait moins et ce qui n'a pas été apprécié à sa juste valeur, c'est que partout où les Juifs l'ont pu, ils se sont livrés avec ardeur aux professions manuelles et à l'agriculture.

[1] Roscher, p. 333.

[2] Dans *Vollständige Verhandlungen*, p. 205, Von Vinke dit : « Le commerce est une occupation au moins aussi noble que l'industrie et l'agriculture. »

Sans remonter aux temps bibliques, l'histoire des Juifs, à partir du premier siècle de l'ère chrétienne et même auparavant, montre à quel point le travail était en honneur chez eux. L'Ancien Testament n'a-t-il pas dit : « Six jours tu travailleras, et feras tout ton ouvrage[1], » et l'institution du Sabbat n'est-elle pas justement la grande consécration et la récompense du travail de la semaine? Les maximes des rabbins sur le travail sont nombreuses et belles. « Aime le travail[2]. » — « Le travail manuel est aimé de Dieu[3]. » — « Qui n'enseigne pas une profession manuelle à son fils est comme s'il en faisait un brigand[4]. » — « Toute science sans travail est vaine[5]. » — « Plus grand est celui qui se rend utile par le travail que celui qui craint Dieu[6]. » — « Enseigne à ton fils un métier convenable[7]. » — « Aussi bien qu'on est obligé de nourrir son fils, on est obligé de lui enseigner une profession manuelle[8]. » — « Procure-toi un métier à côté de l'étude[9]. » — « Grande est la vertu du travail, il honore celui qui s'y livre[10]. » — « Le plus beau travail est le travail de la terre ; quoiqu'il soit beaucoup moins profitable, il doit être préféré à tout autre[11]. » — Comme aux prophètes, l'avenir messianique apparaît aux rabbins sous les traits d'une société agricole où l'on jouit d'une félicité complète. « Dans l'avenir, tous ceux qui ont à présent des métiers se livreront à la culture de la terre et abandonneront les métiers quoiqu'elle rapporte moins[12]. »

Ces maximes ne sont pas des paroles vaines. Les docteurs talmudiques prêchent d'exemple. Le plus grand nombre de ceux dont nous connaissons la profession, depuis le Ier siècle avant l'ère chrétienne jusqu'aux IVe et Ve siècles après l'ère chrétienne, tant en Palestine qu'en Babylonie, sont des agriculteurs ou des artisans[13]. On trouve parmi eux un grand nombre d'agriculteurs, et principalement parmi les rabbins les plus célèbres. Eliézer b. Hyrcan et son fils, José b. Halafta, Rab, Samuel, R. Hunna,

[1] Exode, xx, 9.
[2] *Abot*, I, 10.
[3] *Tosifta Baba Kamma*, chap. 4.
[4] *Kidduschin*, 29 *a*.
[5] *Abot*, II, 2.
[6] *Berakhot*, 8 *a*.
[7] *Mischna Kidduschin*, IV, 13.
[8] *Kidduschin*, 30 *b*, ligne 20.
[9] *Midrasch Rabba Kohélet*, 9, 9. Cf. *Berakhot*, 35 *b*, ligne 14.
[10] *Nedarim*, 49 *b*, ligne 5 en bas ; *Gittin*, 67 *b*, ligne 9 en bas.
[11] Rabbi Eliézer dit (*Yebamot*, 63 *a*) : « Qui n'a pas (ne cultive pas) de terre, n'est pas un homme... (et cependant) il n'y a pas de profession moins lucrative que celle de l'agriculture. » (Cf. *Judenemancipation*, p. 307, note 3.)
[12] *Yebamot*, 63 *a*, ligne 20 en bas, par allusion à Ezéchiel, xxvii, 29.
[13] Meyer, *Arbeit und Handwerk im Talmud*, Berlin, 1878.

R. Nahman, R. Papa, Abbaï, R. Assé, Mar Zutra, exercent les métiers et professions de cordonnier, tanneur, meunier, boulanger, potier, charpentier, maçon, serrurier, forgeron, ouvrier en cuivre, argentier, orfèvre, fabricant de coton ou ouvrier en coton, tisserand, vigneron, pâtre. Les petits marchands sont vus de mauvais œil, car ils sont des voleurs [1]. On se rappelle les corporations de métiers et leurs loges, dans la synagogue d'Alexandrie, pour les orfèvres, argentiers, maréchaux, ouvriers en cuivre et tisserands [2].

Cette tradition des métiers et de l'agriculture se continue chez les Juifs, pendant le moyen âge, aussi longtemps que cela est possible. Lorsque Benjamin de Tudèle, vers le milieu du XIIe siècle (avant 1173), fit son célèbre voyage, il rencontra partout des Juifs artisans et agriculteurs : des teinturiers à Brindisi, chez les Druses à Saint-George, à Jérusalem, à Bethléem, à Jaffa, et autres villes de la Palestine [3] ; des ouvriers en soie et en pourpre à Thèbes au nombre de 2,000, et à Constantinople [4] ; des ouvriers en verre à Antioche et à Tyr [7] ; 200 agriculteurs sur le mont Parnasse [5] ; des agriculteurs et des éleveurs de bétail dans le Yémen, des agriculteurs dans les monts Kasbin [6]. Tout le monde sait qu'en Arabie, et particulièrement dans le Yémen, il y avait, au VIIe siècle, des tribus juives guerrières et agricoles très puissantes d'abord, mais qui finirent par être exterminées par les Arabes. En Espagne, jusqu'à l'époque où commencèrent les grandes persécutions (1391), les Juifs, tout en cultivant avec éclat les lettres et les arts, exerçaient toutes les professions manuelles, les arts industriels, les professions d'orfèvres, doreurs, fondeurs, charpentiers, maréchaux-ferrants, armuriers, cordonniers, tanneurs, bouchers, pâtres, agriculteurs [8]. Dans la liste des Juifs de Talavera, des années 1477 et 1487, publiée par M. Fitel Fita, se trouvent, entre autres, des serruriers, des forgerons, des armuriers, des bâtiers, des vanniers, des corroyeurs [9]. « Si quelque chose, a dit M. Renan, résulte du travail que nous avons inséré dans l'*Histoire littéraire de la France* (tome XXVII) sur la situa-

[1] *Kidduschin*, 82 *a*, ligne 15 en bas.
[2] *Succa*, 51 *b*, ligne 21 en bas.
[3] *Voyages de Rabbi Benjamin fils de Jona de Tudèle*, trad. franç. de Baratier, Amsterdam, 1734, p. 36, 71, 77, 98, 103, 105, 123.
[4] *Ibid.*, p. 39 et 51.
[5] *Ibid.*, p. 60 et 72.
[6] *Ibid.*, p. 39.
[7] *Ibid.*, p. 170 et 192.
[8] Amador de los Rios, *Historia de los Judios de Espana*, II, 521.
[9] Dans *Boletin de la real Académia de la historia*, tome III, Madrid, 1883, p. 321 et suivantes.

tion des Juifs au moyen âge, c'est qu'avant la fin du XIIIe siècle les Juifs exerçaient exactement les mêmes professions que les autres Français [1]. » La loi des Visigoths (XIII, 3, 6) leur défend de travailler dans les champs le dimanche [2], le clergé, tant en France qu'en Espagne, réclame continuellement la dîme de leurs champs, et, en 1208, le pape Innocent III se plaint amèrement au duc de Nevers que les chrétiens, en France, fassent fabriquer leur vin par les Juifs, que le vin de la messe soit souvent fabriqué par des Juifs [3]. Dans les pays sur lesquels n'a pas soufflé l'esprit du moyen âge, les Juifs ont continué ces professions. En Algérie, par exemple, la conquête française les a trouvés exerçant les métiers de maçons, menuisiers, ferblantiers, vitriers, fabricants de cordes [4]. Ils demeuraient en partie dans le désert, sous la tente, chez les Beni-Menasser, les Beni-Mzab, ou dans les gourbis, dans les pays kabyles, où ils vivent encore aujourd'hui avec les Arabes, portent les armes et conduisent la charrue. On les rencontre en nombre assez considérable depuis les confins du désert jusqu'à Tombouctou, ils y sont adonnés aux travaux de sol et ne sont pas plus étrangers au métier des armes que les Arabes nomades [5].

Dans nos pays européens, on voit que les Juifs modernes se sont livrés aux professions manuelles au fur et à mesure que la législation le leur a permis et malgré les difficultés qu'ont rencontrées d'abord les apprentis et ouvriers juifs à se placer chez des patrons chrétiens ou à se faire tolérer par leurs compagnons chrétiens [6]. Des écoles professionnelles juives ont été fondées en France, à Paris [7], à Strasbourg [8], à Mulhouse [9]; des sociétés juives d'encouragement au travail existent dans la plupart des communautés juives d'Allemagne [10]. L'*Alliance israélite univer-*

[1] Renan, *Le Judaïsme et le Christianisme*, p. 22.

[2] Cassel, dans Ersch et Grüber, p. 59, note 62.

[3] Cf. Graetz, VII, 12.

[4] *Univers israélite*, I, 10, et *Archives Israélites*, I, 269; II, 45 et 104, d'après le baron Baude, *l'Algérie*, Paris, 1841.

[5] *Univers israélite*, II, 379 et 504, d'après le *Courrier de Marseille*.

[6] Voir *Verhandlungen der bayerischen Kammer der Abgeordneten im Jahre, 1831*, Munich, s. d., p. 82.

[7] Reconnue d'utilité publique par décret du 15 avril 1878.

[8] L'École israélite d'arts et métiers du Bas-Rhin (Strasbourg) a obtenu une médaille d'argent à l'exposition universelle de Paris en 1867 (*Archives israélites*, 1867, p. 716).

[9] Il y a encore des œuvres d'apprentissage israélites à Bordeaux, à Bayonne et à Marseille.

[10] Voir, par exemple, *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1849, p. 696, et 1843, p. 75 (Francfort-s/M.); 1841, p. 163 (Arad, en Hongrie); 1867, p. 239 (Nassau); *Jahrbuch*, de Wertheimer, 5616 (Vienne, 1856, p. 103 (Vienne); p. 110-111 (Pesth, école de métiers et d'agriculture); etc.

selle a créé des œuvres d'apprentissage dans un très grand nombre de villes d'Orient et d'Afrique, à Constantinople, Salonique, Andrinople, Roustchouk, Smyrne, Jérusalem, Tunis, Tanger, Tétuan [1], et une école agricole à Jaffa, fondée en 1869. Dès 1809, c'est-à-dire quelques années à peine après la Révolution, il y avait en France, quoique la population juive y fût très restreinte, « 2,360 enfants voués aux travaux utiles » et 250 fabriques dirigées par des Juifs [2]. En 1830, le député André disait à la Chambre que les Juifs étaient devenus tailleurs, forgerons, imprimeurs, graveurs, horlogers [3]. D'après une communication du gouvernement de Bavière, déjà en 1819, il y avait dans ce pays, 252 familles d'agriculteurs juifs, 169 Juifs exerçant des métiers et 839 apprentis [4], et, en 1831, les Juifs de Bavière avaient fondé plusieurs sociétés d'apprentissage, dont une à Munich [5]. En Prusse, d'après les tableaux de statistique soumis par le gouvernement à la diète en 1843, sur 1,000 Juifs, on comptait 193 artisans, 42 journaliers, 22 professions (Gewerbe), 10 agriculteurs [6]. Vers 1844, sur 1,853 familles juives demeurant dans la Silésie supérieure, il y avait 477 métiers, 254 apprentis ouvriers [7]. La Société pour le développement de l'industrie parmi les Israélites, à Berlin, place, en 1825, 6 patrons et 98 apprentis israélites; en 1827, 29 apprentis; en 1829, 22 apprentis [8]. Des sociétés du même genre étaient établies, à cette époque, à Dessau, à Offenbach, à Minden, à Cassel [9]. Les tailleurs de diamants d'Amsterdam sont en grande partie juifs et « les maîtres lapidaires se louent beaucoup de leur probité [10]. » « Les Juifs de Rome, écrivait un auteur français en 1821, sont négociants, marchands, fripiers, tailleurs, médecins, chirurgiens, courtiers, porte-faix, matelassiers, chapeliers, carrossiers, etc. [11]. » Ce sont là quelques exemples entre mille. On en trouvera d'autres dans divers ouvrages [12]. Dans certaines provinces de la Russie et en Galicie, la plupart des métiers sont presque uniquement exercés par les

[1] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* (2e semestre 1882), p. 36.
[2] Halphen, *Recueil des lois*, p. 327.
[3] *Ibid.*, p. 407.
[4] *Verhandlungen der bayerischen Kammer ...im Jahre, 1831*, rapport de la Commission, p. 22.
[5] *Verhandlungen*, p. 23.
[6] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1849, p. 118-120.
[7] Freund, *Zur Judenfrage in Deutschland*, II, Breslau, 1844, p. 59.
[8] Geitel, *Gesuch der Bekenner des jüdischen Glaubens*, Brunswick, 1831, p. 47.
[9] *Ibid.*, p. 46 et 47.
[10] *Notice sur l'état des Israélites en France*, Paris, 1821, p. 60.
[11] *Ibid.*, p. 75.
[12] Par exemple sur Copenhague, *ibid.*, p. 45; sur la Pologne, Niebuhr, I, 25; sur

Juifs[1]. Il en est de même en Moldavie : les Juifs y sont maçons, serruriers, charpentiers, ferblantiers, tailleurs, cordonniers, horlogers, relieurs, chapeliers, selliers, etc.[2]. Il n'y a pas de région au monde où le travail manuel soit plus répandu parmi les Juifs. A Salonique, tous les porteurs du port sont juifs ; à Damas, sur 1,600 chefs de famille israélites, il y a 850 tisserands, 15 menuisiers, 15 maçons, etc.[3]. Qu'il suffise de rappeler ici, pour finir, ce que disait, en 1807, sur les Juifs de Galicie, M. Schultes, professeur de chimie et de botanique à l'Université de Cracovie : « Ici, la civilisation est au plus bas degré. Le paysan ne connaît ni ses devoirs de citoyen, ni ceux de mari ou de père, il ne connaît qu'une chose, l'eau-de-vie... Une seule espèce d'hommes paraît mériter, en Galicie, de demeurer dans ce pays aussi beau que fertile. Je ne parle pas des Allemands..., je parle des Israélites. Ce sont eux qui sont les tailleurs, savetiers, tapissiers, carrossiers, vitriers, orfèvres, graveurs, ils polissent les pierres, cultivent les champs qu'ils ont en ferme mieux que leurs voisins chrétiens, parce qu'ils apportent les semailles du dehors. La bière qu'ils fabriquent est la seule potable... Je n'ai jamais emprunté de l'argent chez les Juifs, comme ceux qui écrivent ou agissent contre leurs créanciers, au lieu de les payer[4]. »

L'agriculture a moins bien réussi chez les Israélites, si l'on en croit l'opinion générale, car les observations précises manquent. On sait, d'une manière vague, qu'il existe de nombreux agriculteurs ou fermiers juifs en Hongrie ; on est sûr qu'il en a existé beaucoup en Pologne dans le moyen âge et avant la terrible persécution de Chmielnicki (1648) ; on sait, enfin, d'une manière vague aussi, qu'il y a des colonies agricoles juives dans le sud de la Russie, mais on prétend qu'elles ne prospèrent pas, soit que les conditions de leur établissement aient été mauvaises, soit pour d'autres raisons qui dépendraient ou ne dépendraient pas de leur volonté. On peut voir, par exemple, par les relations arrivées récemment sur une séance de l'assemblée provinciale de Marioupol, en Russie, comment des hommes aussi compétents que M. Clauss, ancien fonctionnaire au ministère des biens domaniaux et auteur de l'ouvrage (russe) intitulé *Nos colonies*, s'ex-

la Turquie, Niebuhr, I, 45 ; sur l'Asie, Tournefort, *Voyages*, le tout d'après Wolf et Salomon, *Der Character des Judenthums*, Leipzig, 1817, p. 186 et 187.

[1] *Economiste français* du 4 juin 1881.

[2] *Echo de l'Orient* (Bruxelles), n° du 14 février 1873.

[3] *Oriental Adversiter* (journal de Constantinople), 4 juillet 1883.

[4] *Annalen der Literatur und Kunst des Oesterreichischen Kaiserthums*, livraison de septembre 1807, d'après Geitel, *Gesuch der Bekenner des jüdischen Glaubens*, p. 43.

prime sur les conditions défavorables dans lesquelles se sont établies les colonies juives du sud de la Russie et comment elles n'ont pas reçu le concours efficace dont elles auraient eu besoin [1]. En somme, il faut le dire franchement, il semble que les essais agricoles des Juifs, dans le plus grand nombre des cas, n'aient pas encore donné de résultats remarquables. L'école agricole de Jaffa est trop jeune pour que ses effets se fassent sentir dès à présent en Palestine ; plus jeunes encore sont les agriculteurs roumains qui travaillent dans le pays même [2] ou qui sont allés s'établir récemment en Palestine [3], ou les colonies agricoles russes établies depuis un an en Amérique. On dit beaucoup de bien de ces colonies. Ceux qui les ont fondées sont des hommes forts, robustes, appliqués au travail. Une colonie de 100 personnes est établie à Burleigh Country, près de Saint-Paul, dans le Minnesota [4] ; d'autres, près de Washington et près de Baltimore [5]. Une colonie assez importante se trouve à Vineland, elle est composée de quatre-vingts familles, le journal *The New Times* du 11 mai 1883 en a dit : « Parmi tous les travailleurs, nos colons juifs occupent le premier rang. Jeunes et vieux, le matin et le soir, ils ne semblent jamais prendre de repos [6]. » A cinq milles de Vineland, une autre colonie a été accueillie et est occupée par le général Barbridge. Enfin, des colonies de Juifs russes sont établies dans le Dacota (trente-huit familles), dans l'Orégon, dans l'Arkansas (douze familles), et près de Cotopaxi, dans le Colorado [7], on dit qu'elles sont toutes prospères. L'avenir montrera si ces expériences répondront aux espérances qu'elles ont fait naître.

La difficulté que ressentent les Juifs à s'adonner à l'agriculture provient de causes très diverses et qui sont très graves. La première et la plus importante, c'est que la tradition leur manque. Le moyen âge les a, dans beaucoup de pays, éloignés de force de l'agriculture, et même dans les pays où ils pouvaient s'y livrer autrefois, comme en Grèce, ils ont été obligés plus tard ou de l'abandonner ou de s'expatrier. Or, rien n'est plus difficile que de devenir agriculteur. On est agriculteur de père en fils, c'est un héritage qu'on recueille. Il est facile, relativement, d'apprendre un

[1] Journal russe *Woschod*, 1883, n° 43, p. 1026, d'après le journal *Zaria*. Cf. *Revue des Etudes juives*, IV, p. 137.

[2] *Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle*, juillet 1883.

[3] *Ibid.*, aux environs de Beyrouth et de Caïffa.

[4] Rapport (allemand) écrit (et lithographié à Vienne, juillet 1883), par Théodor Berger, p. 5.

[5] *Ibid.*, p. 8 et 10.

[6] *Ibid.*, p. 20.

[7] *Ibid.*, *passim*.

métier dans l'espace de quelques années, le travail agricole demande une pratique plus longue, une foule de notions de détail pour varier le travail selon les lieux, la saison, la température, le temps qu'il fait, le progrès des plantes, etc. On pourrait dire, en imitant un mot célèbre, qu'on devient artisan, mais qu'on naît agriculteur. Il faut ajouter que les persécutions dont les Juifs ont été l'objet ont, au moins dans certains pays, affaibli leurs forces physiques et les ont rendus impropres, pour quelque temps encore, à l'agriculture. Un Juif de la Palestine ne peut lutter, pour la force physique, avec un fellah arabe. Il n'en est pas de même partout, sans doute, ni surtout en Russie, où il y a des Juifs dont la force musculaire paraît très développée. Dans beaucoup d'autres pays, cependant, il faudra qu'un régime politique nouveau permette aux Juifs de réparer leurs forces épuisées par la souffrance et l'oppression.

Ce qui manque ensuite aux Juifs, c'est la sécurité sans laquelle il n'y a pas de travail agricole possible. Rien qu'à voir les craintes qui se sont élevées en 1808 en Alsace, ou dans ces dernières années en Roumanie, lorsqu'on a pu penser que les Juifs y acquerraient des terres, on peut imaginer la jalousie que les agriculteurs juifs exciteraient chez les paysans chrétiens. Si on peut taxer d'exagération les prophéties de malheur qui ont généralement précédé les actes d'émancipation des Juifs, il est permis de dire qu'elles auraient pu se vérifier, si les Juifs avaient été ou étaient devenus tout de suite agriculteurs et propriétaires de terres.

Enfin et surtout, il manque aux Juifs les capitaux nécessaires pour l'agriculture. Le paysan qui a hérité de ses pères un champ, une charrue, un bœuf, ou qui a reçu des terres du gouvernement (comme en Russie et en Roumanie), est dans une tout autre situation que le Juif, qui est obligé de tout acquérir, d'avoir des provisions jusqu'à la récolte, et qui, enfin, à cause de son inexpérience, risque de compromettre, par des erreurs inévitables, le peu qu'il possédait et le fruit de ses efforts. La question est, on le voit, des plus ardues, personne ne peut s'étonner qu'elle ne soit pas plus avancée ; il faut attendre du temps, des efforts combinés des gouvernements et des administrations et corporations israélites, qu'elle reçoive une solution satisfaisante.

Il est permis de le dire pourtant, cette question touche à des problèmes sociaux très ardus et très dangereux. L'argument qu'on fait valoir contre les Juifs pourrait être tourné contre d'autres avec tout autant de raison. On dit, à tort ou à raison : les Juifs ne sont pas agriculteurs ; mais le paysan pourrait se demander, à son tour, pourquoi c'est précisément lui qui est chargé de la fonction agri-

cole et non telle ou telle classe de personnes. On a constaté, par exemple, que, dans l'Est de l'Europe, « la classe moyenne, la population urbaine qui remplit les carrières commerciales et professionnelles, est partout formée principalement par les Allemands; c'est le cas en Hongrie, en Pologne, et même encore en partie en Bohême, et cette classe a au-dessus et au-dessous d'elle deux sociétés distinctes, celle des paysans et celle de la noblesse [1]. » Si l'on soulève de pareilles questions, il n'y a pas de raison pour que les revendications s'arrêtent justement aux Juifs. En réalité, le choix des carrières n'est pas libre, malgré les apparences contraires, « il est déterminé dans son ensemble [2]. » On se plaint que les Juifs ne soient pas devenus agriculteurs, connaît-on, dans les autres parties de la société, beaucoup de citadins ou d'ouvriers qui le soient devenus? Les fonctions sociales sont, en général, dévolues, par une habitude séculaire, à des classes spéciales de la société, une action historique toute puissante maintient, malgré les exceptions plus ou moins nombreuses, cette division traditionnelle du travail et oppose à toute modification dans la distribution des rôles une résistance presque invincible [3]. Les Juifs sont agriculteurs là où ils ont pu l'être dans tous les temps (par exemple en Afrique), ils ne le sont pas encore là où il leur a été défendu, pendant le moyen âge, de se livrer à l'agriculture. Ce n'est pas dans un espace de cinquante ans que l'on peut modifier une situation créée par une action historique de plus de dix-huit siècles. C'était une erreur et une illusion de s'imaginer que les Juifs, avec la meilleure volonté du monde, pourraient, dans l'espace d'un demi-siècle, se transformer en agriculteurs. Une loi rigoureuse enferme les hommes dans les carrières où ils se trouvent depuis si longtemps et ne leur permet pas d'en sortir facilement. Les tentatives très sérieuses des Juifs pour développer chez eux le travail agricole sont venues se heurter contre cette espèce de fatalité. Il faudra des efforts énergiques et prolongés pour la vaincre.

Tout usurier est riche, donc tous les Juifs sont riches, donc ils boivent la sueur du peuple : c'est encore la légende. Il n'est sans doute pas défendu aux Juifs d'être riches, il n'y a aucune raison pour qu'ils ne cherchent pas à l'être aussi bien que d'autres, il y a de bonnes raisons, au contraire, pour que l'État se félicite de

[1] L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1883, p. 210.
[2] *Ibid.*, p. 208.
[3] *Ibid.*, p. 208 et 209.

leur prospérité, là où elle existe, puisqu'elle fait partie de la prospérité publique.

L'idée que l'on avait autrefois que toute fortune acquise par les uns se fait au détriment des autres est une idée fausse et condamnée par la science économique. Toute fortune est généralement (et à part les exceptions) créée par celui qui la possède (ou par ses ancêtres), ce n'est pas un capital qui change de mains, mais un capital de formation nouvelle qui n'existait pas auparavant, qui vient s'ajouter aux capitaux anciens et grossir la fortune publique. Si les Juifs sont riches, ils le sont donc au grand avantage du pays où ils demeurent. Au point de vue théorique, il serait donc à souhaiter qu'ils eussent la fortune qu'on leur attribue si gratuitement, mais la vérité est qu'ils sont pauvres. On a déjà vu plus haut qu'au moyen âge leurs capitaux ne pouvaient pas entrer en comparaison ou en lutte avec les capitaux de leurs concurrents chrétiens, et quand, par hasard, ils avaient amassé quelque bien, on le leur arrachait par la violence. La richesse des Juifs de nos jours est tout aussi imaginaire. De même que l'on accuse tous les Juifs du méfait commis par l'un d'eux, de même on leur attribue libéralement à tous la fortune possédée exceptionnellement par quelques-uns d'entre eux. Le sentiment de jalousie et d'envie contre eux est si fort, qu'il trouble toutes les imaginations. C'est ce qui explique comment les paysans d'Alsace ont pu croire que les Juifs possédaient tous leurs biens, comment les paysans de Roumanie et de Hongrie craignent que les terres ne passent aux mains des Juifs. Le rêve des fortunes fabuleuses des Juifs, de leur puissance pécuniaire, de leur empire sur la presse, hante les esprits et leur inspire souvent de ridicules paniques.

Il est sans doute difficile d'arriver, sur cette question de la fortune des Juifs, à un résultat scientifique, les matériaux manquent et on n'entrevoit même pas la méthode qu'il faudrait suivre dans une recherche de ce genre. Quelques indications peuvent cependant suffire. Il est bien vrai qu'il existe à Paris et dans deux ou trois capitales quelques Juifs, pas en grand nombre, qui ont de grandes fortunes, mais n'y a-t-il qu'eux qui en aient ? Il existe en Angleterre des pairs qui possèdent des provinces entières, qui sont probablement beaucoup plus riches qu'aucun Juif ou qu'aucune famille juive du monde. Si nous en croyons des tables qu'on vient de publier à Paris, la fortune foncière du duc de Norfolk serait de 225 millions de francs ; celle du marquis de Bute, de 193 millions ; celle de plusieurs ducs et comtes, de 192, 147, 146, 143, 142 millions, sans compter leur fortune mobilière. Combien y a-t-il de Juifs en Europe (s'il y en a) qui possèdent des fortunes

de ce genre et d'où vient que tout le monde parle avec envie de la fortune de MM. de Rothschild, tandis que personne ne parle de la fortune du duc de Norfolk ? Quelques sommités financières mises à part, que l'on pense au reste des Juifs. Même dans les pays où leur situation est la meilleure, ils sont pauvres, quelquefois même misérables.

Ils n'ont pas la propriété territoriale, qui est partout le fondement de la richesse. Ces Juifs d'Alsace qu'en 1808, dans un moment d'effarement, on considérait comme des millionnaires, sont pauvres, un député français l'a reconnu à la Chambre en 1830[1]. L'auteur de ce travail se rappelle qu'il y a vingt ans encore, quand il y avait parmi les Juifs alsaciens un homme possédant 200 à 300 mille francs, il était connu dans toute la province comme propriétaire d'une fortune fabuleuse. A Paris même, il y a bien des signes qui indiquent la pauvreté relative des Juifs. On pensera ce qu'on voudra de l'argument suivant, il paraîtra faible à quelques-uns, nous le croyons très frappant. La communauté juive de Paris est composée de 36,000 à 40,000 âmes. Il y a quelques années, elle a voulu construire une belle synagogue consistoriale, elle a fait un grand effort pour accomplir ce projet qui était populaire. La ville de Paris a pris à sa charge la moitié des frais, et cependant la communauté a été impuissante à édifier une synagogue que l'on puisse comparer, pour la valeur architectonique, à la moindre église d'une petite ville de province. Si cette indication paraissait insuffisante, en voici une autre. Les œuvres juives de Paris sont soutenues par environ 2,500 personnes au plus, qui sont toujours les mêmes et parmi lesquelles on en compte un grand nombre dont le maximun de contribution est de 6 à 10 fr. par an. Sur les 36,000 à 40,000 Juifs de Paris, il n'est pas exagéré de penser qu'il y a 8,000 pères de famille, 5,000 d'entre eux, au moins, sont donc incapables de contribuer, malgré leur bonne volonté certaine, aux dépenses de la communauté. N'est-ce pas un signe évident de la modicité de leurs ressources?

La situation des Juifs dans les pays où elle est la plus prospère n'est certainement pas meilleure que celle des Juifs de France, au contraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir les quartiers des Juifs pauvres de Londres, d'Amsterdam, de certaines villes allemandes ou autrichiennes. On admet généralement qu'il y a 6 à 7 millions de Juifs sur la terre, dont environ 5 millions en Europe. Sur ce nombre, on peut considérer comme relativement prospères, quoique sans grande fortune, les Juifs de France (60,000), d'An-

[1] Halphen, p. 406. Ce député était de l'Alsace.

gleterre (70,000), d'Italie (35,000), de Belgique et de Hollande (70,000), une partie de ceux d'Allemagne (soit 500,000) ; ceux des parties non galiciennes de l'Autriche (soit 300,000), une partie de ceux des Etats-Unis d'Amérique (soit 200,000), de la Suisse (6,000), soit au maximum 1,300,000. Dans toutes les autres parties du monde, les Juifs sont dans une situation des plus précaires ; dans la Turquie d'Europe et d'Asie, en Roumanie, en Serbie, en Bulgarie, au Maroc, en Algérie, en Tunisie, dans la Tripolitaine, en Asie-Mineure, en Perse, ils sont dans la misère. Dans les provinces de l'est et du sud de la Russie, leur situation n'est pas meilleure, dans la Galicie autrichienne elle est affreuse. Sur sept millions de Juifs, il y en a donc un peu plus d'un septième, dont la situation, certainement inférieure à celle des chrétiens est à peu près supportable, les autres sont dans un profond dénuement [1]. Et voilà ce que c'est que la fortune des Juifs.

ISIDORE LOEB.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] Pour la statistique des Juifs, voir Schimmer, *Statistik des Judenthums in den im Reichsrathe vertretenen Königsreischen*, Wien, 1873, p. 4, et Engelbert, *Statistik des Judenthums im Deutschen Reiche*, Franefort-s/M., 1875, p. XI.

PROBLÈMES BIBLIQUES

DÉDIÉS A M. JOSEPH DERENBOURG

Cher et vénéré Maître,

Les mémoires qui suivent devaient figurer parmi les écrits qui vous furent offerts lors de votre quatre-vingtième anniversaire. Des circonstances favorables m'ont permis de les rendre plus dignes de la destination à laquelle je les avais affectés. Je suis très heureux de vous les dédier aujourd'hui dans un état moins imparfait qu'ils n'eussent été il y a trois ans

J. Oppert.

I

AHASVEROS-XERXÈS.

I

Le premier éclaircissement que le déchiffrement des textes cunéiformes ait fourni aux études bibliques et à l'histoire des Juifs fut l'identification de l'Ahasveros d'Esther, d'Esdras et de Daniel avec le roi Xerxès, fils de Darius. Cette découverte est vieille d'un siècle ; à peine Grotfend avait-il, en 1802, lu les noms de Darius, de Xerxès et d'Hystaspe sur les textes perses de Persépolis copiés par Niebuhr, qu'il conclut à l'identité du nom de Xerxès avec celui du roi immortalisé par le livre d'Esther. Quoique la lecture qu'il proposa ne fût pas complètement correcte, il avait reconnu, dans le groupe perse qui donne le nom du fils de Da-

rius, les lettres *kh*, *sh* (ou *s*), *a*, *r*, *s*, *a*; son erreur minime le conduisit même à la vérité principale, la lecture *Khasvarrsha* étant plus rapprochée du groupe arien véritable que la prononciation réelle, qui ne fut trouvée que quarante-cinq ans plus tard[1]. Le nom doit se prononcer *Khsayârsá*, sonnant presque comme *Xayarsa*, mais la question de savoir si la vraie prononciation de *s* est *ch* ou *s* reste sans solution.

Le *kh* aspiré avant la sifflante n'était pas du goût des Sémites babyloniens, ni des Touraniens de la Médie. Aussi ces derniers se contentaient-ils de l'approximatif *Iksersa*, tandis que les Grecs, que l'accumulation de deux consonnes n'embarrassait pas, renchérirent sur la difficulté première, en redoublant incorrectement le *x* grec. Quelques auteurs, néanmoins, transcrirent le nom perse par *Xerses* et *Xersius*. En somme, le mot se présentait aux Sémites sous ce squelette de consonnes :

Kh	*s*	*y*	*r*	*s*
ח	ש	י	ר	ש

Le roi Achéménide, dans les traductions assyriennes de ces textes perses, choisit celles de *Khisi y arsa*, *Khisi arsa*, en faisant litière de la terminaison vocalique, en variant ces formes avec celles de *Khisi y arsu*, *Khisiyarsu* ou *Khisi arrsù* et *Khisi' arsu*. Comme le provençal et surtout l'espagnol, voire même notre langue d'oil, qui répugnent souvent à un groupe de deux consonnes, les Sémites se tirèrent d'affaire, soit par l'insertion d'une voyelle entre les deux consonnes initiales, soit par la prothèse d'une voyelle. Imprononçable qu'il était dans sa rude forme arienne, il se défigura dans la bouche des Babyloniens qui, dans leurs documents juridiques, devaient dater par années du roi perse. Le nom de *Khsāyārsā* a pu ainsi se modifier de mainte manière. Nous trouvons, en dehors des formes officiellement adoptées, celle de *Khar si' arsi*, puis celles d'*Aksi y arsu*, *Akhsi arsu*, et même *Aksi' yarsu*, puis celle d'*Akkis-arsu*, qui toutes se réduisent à la forme perse citée plus haut.

Nous devrions donc avoir la transcription hébraïque *Ahasyeros*, provenant d'*Akhsiyars*, qui, en effet, se retrouve dans les auteurs syriaques. On pourrait croire, d'autre part, que le *v*, introduit de bonne heure dans la leçon hébraïque, dût être mis sur le compte de l'oreille juive peu exercée. Il n'en est rien : le plus ancien texte du règne de Xerxès, datant tout au plus de trois mois après son avènement (publié, avec d'autres, par le R. P.

[1] J. Oppert, *Das Lautsystem des Altpersischen*, 1847.

Strassmaier, dans les Mémoires du Congrès des Orientalistes de Stockholm) et écrit à Sippara (*Sepharvaïm*), nomme le roi *Akhsuvarsi.* Ce curieux document est daté du 7 Tèbet de l'année de l'avènement du roi, et, comme les derniers documents de Darius descendent jusqu'au mois d'Éloul de la même année, c'est entre octobre et décembre de l'an 485 que Xerxès monta sur le trône de ses pères. Voici ce petit monument, malheureusement fruste et, à cause de cela, difficile à traduire :

« Lettre de Marduk-kin-abal et de Marduk-belsunu à Nadin-
» Naba, préposé à la mensuration des offrandes destinées au Dieu
» Soleil.

» O notre frère, que Bel et Nebo décrètent pour notre frère paix
» et longue vie !

» Huit cors et deux boisseaux sont le reste de l'offrande due
» pour le mois de Tèbet : donne-les à Ribat [1]. Car du mois de
» Marchesvan (sont encore à payer ? lacune) trois cors.....
» (donc) Ribat et (?) a livrés.

» Le 7 Tèbet, de l'année de l'avènement de Xerxès (*Akhsu-*
» *varsu*), roi de Babylone et des pays. »

Voilà donc le prototype de l'hébreu Ahasveros et du grec Ἀσσουῆρος. Mais le nom, barbare pour l'oreille sémite, se trouve un mois plus tard, dans un document du 22 Sebat, écrit *Akkisarsu*, et, cinq jours plus tard, le 27 Sebat, il revêt la forme d'*Akhsivarsu*, plus ressemblante à la première. Dans un autre texte, de l'année de l'avènement, qui finit avec Adar, mais où le mois est oublié, le roi est nommé *Aksiyarsu* [2], avec le changement de l'aspirée *kh* en simple *k*. Ce texte a trait à une livraison de cinq cors de blé par la femme *Artin*, nourrice (*museniqlu*) d'*Iltakhsakh*, fille du roi, entre les mains de Kurundu et de Sapa-Kalbi. Ce document provient de la ville de *Sahira*, encore inconnue.

Il faut encore noter un texte relatif à une livraison de briques imposée par un nommé Kibi-Bel, fils d'un Perse, Mardiniya, qui lui-même avait déjà pris un nom babylonien. La pièce est datée du 1er Tammouz de l'an 4 du roi, nommé ici *Akkasiarsi*, avec deux *k* ; cette orthographe, se rapprochant de la vocalisation d'*Akhasveros*, montre encore une fois l'incertitude et l'hésitation avec lesquelles on prononçait le nom de ce monarque, qui, dans ce

[1] *Ribati* n'est pas *le quart*, mais un nom propre, celui d'un fils de Gnsun.

[2] C'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de la forme impossible que porte le texte publié par M. Evetts.

document, comme dans presque tous les autres, à partir de sa première année, se fait intituler roi de Perse, de Médie, de Babylone et des pays.

Plus tard, on semble s'être habitué à la forme plus juste d'*Akhsi y arsu*; un document daté de Babylone même, 2 Tammouz de l'an 5 (4 juillet 480 av. J.-C.), montre que le roi de Perse était encore en possession de Babylone, qui, quelques mois plus tard, allait lui être enlevée par l'usurpateur patriote, Samas-erba.

On voit les fluctuations qu'a subies le nom arien *Khsāyarsā*. L'une de ces altérations, qui n'est pas la plus forte, celle d'*Akhsu-varsu*, a pu s'éterniser sous la forme d'Ahasveros. Nous sommes donc mieux informés que Josèphe, les Alexandrins et les Targoumim, qui identifiaient Ahasveros avec Artaxerxès.

II

Il y a près de trente ans, j'ai publié une étude historique sur les livres d'Esther et de Judith. J'ai démontré comment ce dernier livre, inconnu même à Josèphe, si jaloux des gloires juives, n'avait pu être composé que du temps de la révolte terrible de Barcokhba, sous Hadrien. Tout y est de pure invention : jamais il n'y eut de Juive s'appelant Judith, *la Juive* ; le nom de la ville introuvable de Béthulie se révèle comme un nom allégorique, dans le grec Betyloa, maison du Seigneur ; Arphaxad n'a jamais été un roi de Médie, c'est le fils aîné de Sem ; jamais il n'y eut de roi d'Assyrie du nom de Nabuchodonosor, et ses homonymes non imaginaires de la Chaldée n'ont jamais prêché comme un rabbin converti ; jamais un capitaine assyrien ne porta le nom perse d'Olopherne, *Urufrana* en arien, et le grotesque Achior est une invention du patriote romancier, auteur de cette glorification de l'assassinat politique. Tout y trahit le manque de la réalité. Quelques savants ont oublié les débats du concile de Trente, dont une forte minorité repoussa la réception du livre de Judith dans le canon de l'Eglise ; ils n'ont pas craint le ridicule en assignant à l'histoire de Judith une place quelconque dans les annales de l'Assyrie.

Il en est tout autrement en ce qui concerne le livre d'Esther. Tout le fond est historique, et si, plus tard, l'histoire vraie a pu être enjolivée on enlaidie par quelques faits inacceptables, la critique philologique démontre que ce livre n'a pu naître qu'à une époque où la langue perse, éteinte bientôt après les conquêtes d'Alexandre, était encore en pleine vie. Non seule-

ment, il ne se trouve pas dans tout ce livre un seul mot, un seul nom propre qui ne puisse être regardé comme appartenant à l'idiome de Cyrus et de Darius, mais tous les faits s'accordent bien avec les dates de l'histoire connue.

Le livre d'Esdras parle des tracasseries auxquelles les Juifs furent exposés après leur retour en Palestine. On y lit, chapitre IV, v. 5-7 :

« Et ils (les ennemis) subornèrent des conseillers pour contre-
» carrer leurs desseins, pendant tous les jours de Cyrus, roi de
» Perse, jusqu'au règne de Darius, roi de Perse.
» Et dans le règne d'Ahasveros, au commencement de son
» règne, ils écrivirent des calomnies contre les habitants de Juda
» et de Jérusalem.
» Et dans les jours d'Artasastha, Bischlam, Mithridate et Tabel
» et les autres collègues écrivirent à Artasastha, roi de Perse. »

Comme on voit, Ahasveros est encore ici, comme Xerxès, placé entre Darius (521 à 485) et Artaxerxès (465 à 424).

Le livre d'Esther s'occupe d'un fait qui se rattache à toutes les menées signalées par le livre d'Esdras.

Xerxès monta sur le trône en automne 485 (avant l'ère chrétienne) et régna jusqu'en 465. Donc, la troisième année de son règne commencerait, d'après le mode d'ailleurs toujours suivi dans la Bible, avec l'automne de 483 ; mais dans le livre d'Esther on suit la computation chaldéo-perse, qui compte les années de Nisan à Adar, et le commencement de l'année six mois plus tard ; ce qui ne fait, dans ce cas, presque aucune différence.

Le roi fit un grand festin auquel il convia tous les satrapes de ses 127 provinces : c'est à peu près le nombre des pays soumis à la domination de Xerxès, d'après les indications des auteurs grecs et des inscriptions perses, en comptant toutes les peuplades énumérées dans ces documents. Dans cette description, nous remarquons tout de suite (v. 3) un mot perse, *frathama*, qui, dans les textes du roi Darius, désigne les chefs, les premiers, et que le livre hébreu transcrit correctement par *partemim*.

Le roi, on le sait, veut faire venir la reine Vasti (Vahisti en perse), mais celle-ci, contrairement à la loi et à la coutume (*datam uta daina*, transcrit par *dat u din*[1]), ne veut pas venir. La reine avait reçu les femmes des grands, comme le roi avait traité les maris ; le mauvais exemple donné par la souveraine pouvait en-

[1] Le mot *dât* est devenu hébreu, mais il est d'origine perse. Le mot *dîn* n'est pas le sémitique *dîn*, « jugement », mais le perse *daina*, le zind *daêna*.

gager les épouses à ne point obéir à leurs seigneurs et maîtres. L'invitation avait été faite dans les formes voulues par l'étiquette perse, et les sept chambellans (*sarisim* en hébreu) portent tous des noms iraniens. En voici les noms dans leurs formes consonantiques avant la vocalisation adoptée par les Massorètes :

MHUMN (*Mehuman*), perse *Vahumana*, persan *Bahman*, « le magnanime », avec le changement si fréquent du *v* ou du *b* en *m*[1].
BZTA (*Bizta*), perse *Barita*, « muni, heureux ».
HRBUNH (*Harbona*), perse *Uvarbāvā*, « splendeur du soleil », génitif *Uvarbauna* ou *Uvarbavana*, prononcé *Khvarbauna*, comme, du perse écrit *Uvarazmiya*, les Grecs ont formé Χορασμια, les Persans *Khvārizm*, et comme du perse *Uvakhsatara* les Grecs ont fait Κυαξάρης, d'*Uvaçpa*, Χοάσπης. La combinaison *Uva* était, dans la prononciation, précédée d'une forte aspiration, ce qui explique seul la transcription des contemporains, qui voulaient rendre la prononciation populaire. De même, de *Paisiyāuvādā* les Grecs ont fait le nom de la ville de *Pasargades*.
BGTA (*Bigta*), perse *Bagita*, « divin ».
ABGTA (*Abagta*), perse *Abagita*, « instructeur ».
ZTR (*Zètar*), perse *Zatar*, « vainqueur ».
KRKS (*Karkas*), perse *Karkaça*, « vautour ».

Les noms des conseillers du roi, les Orosanges d'Hérodote (en perse *Uruthañha*[2]), qui le décident à renvoyer la reine sont :

KRSCHNA (*Karschena*), perse *Karsana*, « tueur ».
SCHTR (*Schètar*), perse *Saïtar*, « dominateur ».
ADMTA (*Admata*), perse *Admata*, « indompté », grec *Admetos*.
TARSCHISCH, perse *Darsis*, conservé dans la forme *Dadarsis*, nom d'un général perse sous Darius ; évidemment changé sous l'influence de *Tarsis*, le fameux nom géographique, à moins que *Tarsis* ne soit véritablement le nom perse.
MRS (*Méres*), perse *Marça*.
MRSNA (*Marsena*), perse *Marithna*, « qui se souvient ».
MMUKN (*Memukan*), probablement le perse *Vimukhna*, « délivré ».

Voilà quatorze noms évidemment perses, dont la signification peut, il est vrai, être contestée, mais il ne faut pas oublier que la

[1] On sait que l'écriture assyrienne ne fait aucune distinction entre le *m* et le *v*, et qu'on pourrait lire *Vadaï* et *Dariyamus*, si l'on n'avait d'autres indications à ce sujet.
[2] Le *th* est toujours à prononcer comme le grec θ, le th anglais.

plupart des noms donnés exactement par le roi Darius lui-même échappent encore à notre interprétation. Pour cette catégorie, nous n'avons qu'à choisir dans le nombre. Que veulent dire *Vindafranā*, Intaphernès, *Ulāna*, Otanès, *Vidarna*, Hydarnes, et les noms de leurs pères, que nous n'avons pas besoin d'énumérer?

Le roi Ahasveros se souvient plus tard de Vasti et cherche à la remplacer. Nous passons sur les incidents curieux qui précèdent le choix d'Esther. Néanmoins, les noms des eunuques préposés à la garde des femmes ne sont pas perses, ce sont Hegaï et Schaasgues, noms appartenant à des langues inconnues, parlées par des nations vaincues dont les enfants étaient soumis à la cruelle mutilation qui les rendait aptes à leur triste emploi.

C'est au mois de Tèbet de l'an 7 d'Ahasveros que le roi reçoit à Suse, dans son palais, la Juive Esther, cousine de Mardochée. Cette date correspond donc au mois de janvier 477 avant l'ère chrétienne.

Quittons un instant le récit biblique et contrôlons-le par les données classiques qui nous sont parvenues, bien que très rares et insuffisantes. Après la soumission de l'Egypte révoltée, Xerxès pensa à châtier la Grèce et à venger la défaite subie par son père. Au temps même où la Bible place le grand festin, Xerxès assembla, selon Hérodote, les g ands de son empire pour préparer l'expédition contre les Hellènes (Hér., VII).

Les années 482 et 481 sont consacrées à ces préparatifs; au printemps, Xerxès part avec son armée, traverse l'Asie mineure, arrive aux Thermopyles, est battu en septembre à Salamine, se trouve le 2 octobre, jour de l'éclipse, sur le sol de l'Asie, et passe à Sardes l'hiver de 480 à 479. Les défaites infligées le même jour à ses armées à Platée et à Mycale le décident à regagner le plus tôt possible ses États. C'est donc dans la seconde moitié de l'année 479, 9, 522 selon notre comput myriadique (qui fait précéder l'ère chrétienne de 10,000 ans), que Xerxès revoit sa capitale, Suse. Déjà en janvier 478 on fait les démarches au sujet de l'enrôlement des femmes, et, au mois de janvier 477 avant J.-C., Esther est reçue par le roi.

Hérodote (IX, 108) dit expressément que Xerxès était à Sardes, en Lydie, lorsque la nouvelle de la défaite de Mycale lui arriva. Il voulut, dans cette capitale, nouer une intrigue avec sa belle-cœur, la femme de Masistès, son frère, mais, repoussé, *il partit en hâte pour Suse* (απήλαυνεν ἐς Σοῦσα). Il fut donc à la même époque, dans l'hiver 479-478, à Suse, où le drame biblique se joue également. Toutes ces coïncidences sont d'autant plus curieuses que la répudiation de Vasti se lie à une tragédie domestique racontée

par le Père de l'histoire. A Suse, en 478, étant tombé amoureux de sa bru Artaynté, fille de Masistès et de la femme qui l'avait éconduit, Xerxès fut plus heureux avec la fille qu'avec la mère. Il éveilla la jalousie féroce de la reine Amestris ou Amastris, qui fit retomber la culpabilité sur la mère vertueuse. Masistès, indigné, s'enfuit en Bactriane, où il souleva les populations contre son frère, mais, vaincu, il périt dans la lutte.

Ces événements se passaient au temps même où, selon le texte biblique, Esther devint la favorite du roi ; mais conclure de là, comme on l'a fait, qu'Amestris était Esther elle-même, serait contraire à tout ce que nous savons de cette reine. Le nom d'Amestris correspond au perse *Amaçtris*, « enchanteresse », et Esther est le perse *Çtārā*, « étoile ». Son nom juif était Hadassah, « myrte », qu'elle changea contre un nom arien. Mais d'autres circonstances encore constituent une individualité différente à la cruelle reine : elle était fille d'Otanès (Hér., VIII, 61), mère d'Artaxerxès, d'Hydarnès, de Rodogune et d'Amytis, qui était déjà mariée et connue pour ses débordements (Ctésias, fragm.). Elle était donc plus âgée qu'Esther ; de plus, elle était payenne et fit, dans sa vieillesse, enterrer vivants quatorze enfants en l'honneur du dieu infernal (Hér., 114). On ne comprend donc guère cette absurde identification dont quelques théologiens n'ont pas craint de se rendre coupables.

Le cousin d'Esther, Mardochée, Mordekhaï, porte un nom babylonien et même entaché d'idolâtrie, c'est *Mardukaï*, forme dérivée de Marduk, le dieu Mérodach ; contre l'objection que soulèverait l'impiété du nom, nous citerons le nom même de Zorobabel, nom porté par plusieurs Chaldéens, *Ziru-Babil*, « semence de Babylone ». Ce qui est plus grave, c'est la forme même du nom : ordinairement ce sont les noms de lieu ou de mois, mais jamais ceux des dieux, qui forment des noms propres d'hommes avec la finale *aï*.

Mardochée entend à la porte du roi le complot régicide des chambellans *Bigtan* et *Térés* = *Bagatana*, « divin » (comme *Utana* Otanès), et *Tiris*, mot qui se retrouve dans le nom de Tiridate.

Le roi fait consigner le fait dans les annales des rois de Perse : c'est dans ces documents que puisait l'historien des Perses, médecin d'Artaxerxès Mnémon, Ctésias de Cnide.

Le nom du fameux Haman, fils de Hamadata, se dit en perse *Hamanā*, « le respecté », fils du Haumadata, « créé par le divin Homa ». Ce nom se rencontre comme celui d'un témoin dans un acte d'Artaxerxès (*Corpus inscriptionum semiticarum*, *inscr. aram.*). Il était Agagite, appartenant aux Agag ou Agaz, tribu *médique*

citée dans les textes du roi Sargon[1]. Le nom de sa femme, Zères, retrace le perse *Zaris*, « la dorée », le zend *Zairis*.

Nous ne nous arrêterons pas au nom du chambellan *Hatak*, *Hātaka*, en perse « bon », et nous passons au drame lui-même. Les traits qui dessinent le caractère d'Ahasveros cadrent absolument avec tout ce que nous savons de Xerxès lui-même, que les historiens grecs n'ont pas flatté. Le fond du récit biblique est authentique ; mais faisons abstraction de quelques détails invraisemblables, comme celui des ennemis qui se seraient laissés massacrer par les Juifs sans résistance aucune : c'est tout aussi peu croyable que les 120,000 chrétiens tués, lors de la prise de Jérusalem, par Kosrou Parviz en 612. La vengeance atroce exercée sur les fils de Haman est, par contre, rendue possible par les faits relatés au sujet d'Intaphernes, Œobazus et d'autres. Les noms, tous perses, des fils immolés donnent au récit une sorte d'authenticité. Les voici :

PRSCHNDTA (*Parschandata*), perse *Prasnādata*.
DLFUN (*Dalfon*), perse *Darpava*, gén. *Darpauna*, « fier ».
ASPTA (*Aspata*), perse *Açpātha*, « soldat », persan *Sipāh*.
PURTA (*Porata*), perse *Puruvata*, « ancien ».
ADLYA (*Adalia*), perse *Adalya* (pour *Adardiya*), « courageux ».
ARYDTA (*Aridata*), perse *Ariyadata*, « créé d'Arya ».
PRMSCHTA (*Parmaschta*), perse et zend Paramaistā, « occupant le premier rang ».
ARYIZ (*Arisai*), perse *Ariaçāya*, « l'ombre d'un Arya ».
VYZTA (*Vezata*), perse *Vahyazdāta*, « créé par le Tout-Puissant », Ormazd, nom porté par un faux Smerdès, cité dans l'inscription de Behistun, en grec Oeosdatès.

Pour achever cette démonstration, examinons maintenant les mots étrangers cités dans le livre d'Esther : ils portent tous le cachet de la langue perse, ils ne se retrouvent plus en parsi ni en persan moderne, langues qui, après Alexandre, vinrent successivement supplanter l'idiome des Achéménides. Ce sont :

Dat u din, *data utadaina*, « la loi et la doctrine ».
Parthemim, perse *frathama*, « les premiers ».
Patseguen, perse *patithañhana*, « ordre », dans Esdras *pārschéguén*, perse *parithañhana*.

[1] Agagi ne signifie donc pas « descendant d'Agag » et n'est pas opposé à dessein au nom de Mardochée qui est dit descendre du père de Saül, l'adversaire d'Agag.

Akhasdarpenim, perse *khathrapāvana*, dans les décrets de Mausole, ἑξαίθραπεύοντες, changé en σατράπης.
Akhasteranim, perse *akhsatara*, « mulets ».
Purim, perse *pura*, dont le livre d'Esther nous apprend la signification de « sort » ou de « dé ».

Ce sont des mots perses, comme ceux qui se trouvent dans Esdras et Daniel : *pitgam*, perse *patigama*, persan *peygam*, « la parole » ; *pitbag*, perse *patibaga*, « portion » ; *nischtevan*, perse *nistāvan*, « ordre », d'où le persan *nishan*.

La philologie et la chronologie s'accordent donc avec l'archéologie pour prouver que le livre d'Esther a été écrit du temps des Achéménides. Un écrivain plus moderne aurait surtout fait litière de la chronologie, témoin le livre de Daniel, composé sous une influence grecque et où l'ordre des temps est cruellement méconnu. Esther entre dans le palais de Xerxès en janvier 477 : elle s'y maintient encore, dans le harem, quoique le roi ne s'occupe pas d'elle pendant trente jours, au mois de Nisan de l'an 12, c'est-à-dire en avril 473. Le 23 Sivan, jour de la révocation de l'édit d'extermination, tomba le 12 juin, et le 13 Adar le mardi 24 février en 472 av. J.-C. — 471, 9, 529. Les intercalations des mois embolimiques n'étant pas sûrement constatées du temps de Xerxès, le 13 Adar pouvait être le mercredi 25 mars.

III

On a encore soulevé contre l'authenticité des faits relatés dans le livre d'Esther des objections qu'il est facile d'écarter. Comment peut-on expliquer le silence des auteurs classiques, qui ne mentionnent pas l'histoire de l'héroïne juive pendant une époque qui nous est si bien connue ?

Nous répondrons à cette question que, d'abord, l'argument *ex silentio* n'a pas une grande valeur ; ensuite, que le point capital du problème est lui-même très attaquable. Nous ne savons presque rien de l'histoire de Xerxès postérieurement aux guerres Médiques, car les récits sur les combats de Chypre et sur la victoire de l'Eurymédon, arrivée dans les dernières années, ne nous apprennent rien sur ce monarque. Il nous est rapporté seulement que, vers 465 av. J.-C., Xerxès fut tué par Artaban, son confident, en même temps que son fils aîné, Darius, et que le meurtre du frère et du père fut vengé par Artaxerxès, très jeune alors. Les ré-

cits de Ctésias, de Diodore de Sicile et de Justin sont les seuls renseignements sur les agissements de ce prince au sujet desquels les inscriptions, peu nombreuses d'ailleurs, n'apportent aucun éclaircissement.

La raison principale de notre ignorance est l'absence complète de tout ouvrage traitant de l'histoire des Perses. De toute la littérature si riche consacrée à ce sujet, nous ne possédons qu'une œuvre, la vie d'Artaxerxès Mnémon de Plutarque. Nous n'avons plus les *Persica*, ou histoire spéciale de la Perse, de Ctésias de Cnide, de Dinon de Rhodes, de Denis de Milet, de Charon de Lampsaque, d'Aristide de Milet, d'Agatharchide de Samos, de Baton de Sinope, de Chrysermus de Corinthe, de Ctésiphon, de Pharnucus de Nisibis et d'autres ; nous avons aussi à déplorer la perte des histoires générales où la Perse prenait une grande place, comme celles de Théopompe de Chios, de Duris de Samos, de Nicolas de Damas, sans parler de beaucoup d'autres ayant traité de l'histoire de l'Asie et de l'Egypte, en grande partie très renommés dans l'antiquité. Tous ces travaux ont péri, et la découverte des inscriptions é laire toujours des points incertains jusqu'alors.

Faut-il rappeler que longtemps on croyait qu'Hérodote avait dû vivre jusqu'en 408, parce que, dans un passage (I, 130), il parle de la défection des Mèdes après l'avènement de Cyrus, et que l'on ne connaissait que celle qui arriva, d'après les Helléniques de Xénophon (I, 219), sous Darius Ochus, vers la fin de la guerre du Péloponnèse? L'inscription de Béhistun a néanmoins révélé, en 519, une révolte qui ne put être maîtrisée qu'après une guerre sanglante, et montré que les mots « après (ὑστερῳ χρόνα) ils firent défection » ne peuvent être d'aucun poids pour la biographie du Père de l'histoire.

Ainsi le silence des auteurs grecs sur Esther n'est nullement prouvé, et certes il a dû en être question dans les nombreux ouvrages dont nous avons à regretter la perte; de cette perte seule vient l'impossibilité de contrôler le récit biblique.

Comme nous l'avons dit, les dernières années de Xerxès nous sont presque entièrement inconnues. Nous n'avons pas même de contrat babylonien descendant au-delà de la neuvième année, tandis que nous en possédons qui émanent de la première année d'Artaxerxès.

Ce fait nous suggère des considérations qui se rattachent à Xerxès, mais dans un autre ordre d'idées.

IV

Le nom d'Ahasveros se trouve aussi une fois dans le livre de Daniel (IX, 1), où il est dit :

« Dans la première année de Darius, fils d'Ahasveros, de la race de Mède, qui *fut chargé* de la royauté sur les Chaldéens. »

Ce passage et d'autres du même livre ont, depuis des siècles, été discutés et interprétés de maintes manières. Toutes les identifications ont été proposées ; Darius le Mède était Astyage, ou Darius fils d'Hystaspe, ou Nabonide le Babylonien. Le problème se compliquait par la personne de Belsazzer, le Balthasar des Septante, qui devait avoir été vaincu et tué par ce même Darius le Mède. Belsazzer passait pour Evil-Merodach, puisque celui-ci était bien le fils de Nabuchodonosor, et que le livre de Daniel donne à Belsazzer la même origine : selon d'autres, c'était Labasi-Marduk, fils de Nériglissar, ou encore Nabonide. Mais toutes ces opinions ont été émises sans aucun commencement de preuve à une époque où les documents contemporains étaient inconnus. La découverte de ces derniers a rendu le problème plus insoluble encore, et la réponse devient plus difficile qu'elle n'a jamais été.

La publication des milliers de textes juridiques datés, entreprise par le R. P. Strassmaier, nous a mis à même de fixer la chronologie babylonienne jusqu'à un mois, pour ne pas dire jusqu'à un jour près. Les livres des Rois, des Chroniques, d'Esdras, de Néhémie, les prophéties de Jérémie et d'Ezéchiel reçoivent par ces découvertes la plus brillante des confirmations ; il en est de même pour les fragments de Bérose, le canon astronomique des rois de Babylone, dont se servait Ptolémée et, en général, pour tous les auteurs classiques qui se sont inspirés de ces documents originaux.

Seul le livre de Daniel raconte des faits qui sont en contradiction avec tous les documents profanes et avec les autres livres de la Bible, voire même avec ses propres renseignements. Ce livre est composé à l'époque des Macchabées, sous l'influence hellénique, sous l'empire de la civilisation et de la langue grecques, dont il emprunte des mots, à une époque où la connaissance historique pouvait être obscurcie par des récits fabuleux et des légendes miraculeuses.

On s'est demandé si le livre de Daniel, écrit en grande partie

en hébreu, en partie moindre en chaldéen, était l'œuvre d'un seul ou de plusieurs auteurs. Peu importe pour la question historique, sujette à caution dans l'un et dans l'autre cas. Mais dans la multitude des faits relatés dans ce livre, il y a un fond de vérité, et il s'agit de discerner ce qui est vrai et ce qui est inventé.

Le livre débute par une inexactitude chronologique : il est dit que Nabuchodonosor vint à Jérusalem dans la troisième année de Jojakim, roi de Juda, assiéger et prendre Jérusalem. Le roi babylonien monta sur le trône en mai ou juin 605 av. J.-C. — 604, 9,396, et ne régnait pas encore à l'époque indiquée par le livre de Daniel. C'est la quatrième qu'il devait écrire : mais n'insistons pas trop sur cette légère incorrection. Le roi de Babel fait amener dans sa capitale des jeunes gens pour les faire instruire dans la langue et la science des Chaldéens ; quatre sont spécialement désignés par Aspenaz, le chambellan. Ils portent les noms, bien hébraïques, de Daniel, Hanania, Misaël et Azaria. On change leurs noms ; mais Daniel seul reçoit un nom bien assyrien Beltsazzer, *Baltasu-usur*, בלטאצר, « protège sa vie », d'où la forme Balthasar, appliquée faussement au roi Belsazzer, *Bel-sar-usur*, « Bel protège le roi. » Hanania et Misaël troquent leurs noms contre des noms perses, Sadrach et Mesach (*Khsathraka* et *Mesaka*), mais Azaria portera dorénavant le nom araméen d'Abednego. L'assyrien *Abidnagu*, « fuyant sa contrée », ne serait pas bien appliqué à ce jeune homme plein d'espérance. Ces jeunes gens ne veulent rien recevoir de la table du roi, qui est désignée par un mot perse employé à Persépolis ou à Suse un siècle plus tard, *pitbag*, *patibaga*. Cette intrusion d'un mot arien, exprimé en babylonien par *pissatu*, démontre l'origine récente du récit. Le terme babylonien de *Melzar*, *Mil-uzur*, « trésorier », ne saurait écarter cette anomalie. Nous passons sur l'engraissement miraculeux et les habitudes des jeunes gens : Daniel devient puissant et vit jusqu'à la première année de Cyrus, donc jusqu'en 539 av. J.-C. Cela est possible : amené à Babylone en 605, il y a dû atteindre entre 80 et 90 ans. Néanmoins, le même livre se contredit : malgré sa mort, Daniel prophétisa encore dans la troisième année du même roi. Les tentatives faites pour expliquer cette contradiction n'ont fait que rendre plus étrange l'erreur et la faire ressortir davantage[1]. Et quel

[1] Quand on dit que quelqu'un « a vécu jusqu'à une époque déterminée », cela veut dire qu'il est mort à cette même époque. Rien de plus. Selon quelques exégètes, cela signifierait que Daniel aurait encore vu le retour des Juifs sous Cyrus. Cette idée aurait été exprimée autrement que par une donnée purement chronologique. Si Daniel a encore prophétisé dans la *troisième* année de Cyrus, il ne viendrait à l'es-

âge pouvait avoir Daniel et ses compagnons l'année suivante, en 604 ou 603, quand, dans sa seconde année, Nabuchodonosor vit un songe que Daniel lui expliqua ? Car c'est bien dans sa première année que ces enfants furent enlevés de Jérusalem, transportés à Babel et instruits avec célérité dans les sciences encore en vogue.

Dans le troisième chapitre, il est question de la statue de la vallée de Dura, que nous avons pu visiter ; nous avons rendu compte, dans notre *Expédition en Mésopotamie* (t. I, p. 239), d'un tumulus, le *Muchattat*, « l'aligné », qui a pu bien être le piédestal d'une statue colossale. Mais à l'inauguration de cette œuvre d'art ne se rattache pas seulement l'aventure des trois hommes dans la fournaise ardente ; ce qui est plus grave, dans la description des instruments de musique employés à cette occasion figurent, entre autres, les *sabuka*, *psanterin* et *sumponiah*, c'est-à-dire, des mots grecs (σαμβύκη, ψαλτήριον et συμφωνία). Nous ne parlons pas des termes perses parsemés dans le texte araméen. Passons aussi sur l'éloge que Nabuchodonosor fait du Dieu des Juifs, et que les textes authentiques rendant sa manière de penser nous permettent d'apprécier.

C'est avec les légendes touchant Belsazzer et Darius le Mède que commencent les difficultés inextricables. Qui est Belsazzer fils de Nabuchodonosor, et Darius fils de Xerxès de la race des Mèdes ?

Il y eut un semblant de solution et une grande joie parmi les assyriologues, les philologues et les théologiens, lorsque Rawlinson découvrit, dans un cylindre du temple Sin, du dieu de la Lune, le nom de *Bel-sar-usur*, fils bienaimé de Nabonide, roi de Babylone. Ce *Bel-sar-usur* בעלשראצר était bien, disait-on, le Belsazzer du livre de Daniel. Cette opinion n'est plus soutenable, car nous connaissons la suite des règnes sans interruption, presque d'un mois à l'autre, depuis Nabuchodonosor jusqu'à Xerxès. Mais d'abord, le roi cité par Daniel s'appelait-il exactement *Bel-sar-usur* ? Belsazzer peut aussi rendre *Bel-suv-usur*, « Bel protège le nom ». Nabuchodonosor mourut en août 562 av. J.-C., 9, 439, entre le 27 Tammouz et le 26 Eloul. Evil-Merodach, comme l'affirment les livres des Rois et Jérémie, lui succéda, et il délivra le 25 ou le 27 Adar 561, c'est-à-dire le 29 février ou le 2 mars, le roi Jéchonia de Juda. Le règne d'Evil-Merodach a pu être interrompu,

prit de personne de douter de son existence pendant la première année. Même un quart d'heure avant sa mort, M. le marquis de la Palisse était encore en vie. Par un excès de dévotion poussé à l'absurde, on devient irrespectueux pour la Bible : la vraie déférence consiste dans le respect du sens exprimé, de ce qui est écrit.

pendant six mois au plus, par un usurpateur, Bel-sum-iskun, que le roi a pu écarter avant sa mort violente; le fils de Nabuchodonosor fut assassiné par son beau-frère, Nergal-sar-usur, le Nergal-schareser de Jérémie, fils de Bel-sum-iskun, « roi de Babylone [1] ». Cet assassin arriva au trône entre le 4 Ab et le 12 Eloul. Donc c'est dans ces 38 jours d'intervalle que tombe le meurtre d'Evil-Merodach, au mois d'août 560. Il régna jusqu'en avril 556, entre le 2 Nisan et le 12 Iyar; son fils, Labasi-Marduk, lui succéda et fut mis à mort entre le 12 et le 18 Sivan, jours où Nabonide monta sur le trône.

C'est donc vers le samedi 20 juin 556 — 555, 9, 445, que ce monarque saisit le pouvoir. Il y resta jusqu'au jour (mercredi 28 octobre 539) où Cyrus entra dans la ville sainte des Chaldéens. En dehors des indications purement chronologiques, nous possédons les fragments d'une chronique des dernières années de Nabonide qui, entre autres, nous donne les dates de la campagne que Cyrus mena contre Babylone. Il y est question plusieurs fois du fils du roi en compagnie des grands qui restèrent à Accad, tandis que le monarque lui-même ne vint pas à Babylone pour les fêtes de Nisan, mais resta à Tema. Il se peut que le fils du roi fut ce même Bel-sar-usur dont l'inscription d'Ur fait mention; en tout cas, il disparut bientôt. Car dix-huit ans plus tard, en automne 521, Darius eut à combattre Nidintabel, qui se proclama roi avec le titre de Nabuchodonosor, fils de Nabonide, et nous avons de nombreux textes de ce temps.

Par tout ce qui précède, on voit qu'il n'y pas la moindre place pour un roi Belsazzer, dont la *troisième* année est citée au premier verset du sixième chapitre. Il ressort avec évidence que ce Belsazzer, s'il a régné, ne pourra être rangé parmi les rois de Babylone avant Cyrus. Et puisqu'il n'est pas probable que l'écrivain hagiographe ait inventé ce nom, il faut lui assigner une époque plus récente.

Le livre de Daniel ne cite pas seulement le règne de Belsazzer deux fois (an premier et an trois), mais rattache à ce nom le fameux festin, l'histoire de Mané, Thécel, Pharès, et sa mort après ses orgies luxueuses.

Après lui, vient Darius, qui reçoit le royaume (IX, 1), et qui est seulement chargé de la royauté (אשר המלך). Il est satrape de race médique et il a, lors de son avènement, soixante-deux ans.

Cette dernière circonstance ajoute encore aux difficultés de la question. Par qui pouvait être élevé à la royauté ce vieux prince,

[1] C'est à cette date qu'il faut s'arrêter maintenant.

fils de Xerxès ? Ce n'est pas par Astyage, que Nabonide nomme *Isluvegu* et qui, selon le roi babylonien, fut dépossédé par Cyrus en 553 av. J.-C. Darius n'était pas non plus le sujet de Cyrus, qui établit (la *Chronique* le dit expressément) comme gouverneur Gobruyas, cité par la Cyropédie de Xénophon. D'ailleurs, le livre de Daniel, qui se réfère à l'an premier de ce prince, le présente comme un des prédécesseurs du fondateur de l'empire perse.

Durant tout le règne de ce dernier, les documents écrits à Babylone se suivent sans discontinuer; il en est de même pendant les cinquante ans qui vont jusqu'à la mort de Darius I. Nous avons jadis eu l'idée d'identifier ce roi avec Darius le Mède, et nous croyions qu'il reprit Babylone, quand il avait soixante-deux ans, vers 488 av. J.-C. Cette hypothèse doit être abandonnée, la continuité des textes nous prouve que ce roi ne cessa jamais de régner à Babylone et ne permit jamais à un Balthasar quelconque d'y entrer.

Cette durée de soixante-deux ans ne saurait être attribuée à aucun roi de Perse. Cyrus est le seul qui atteignit 70 ans, Cambyse n'arriva peut-être pas à la quarantaine. Darius mourut à 65 ans, Xerxès, Artaxerxès I et Darius II environ à 55 ; Artaxerxès Mnémon ne dépassa pas 67 ans; Ochus et Darius Codoman moururent peu âgés. Si Darius était fils de Xerxès, il ne pouvait guère atteindre sa soixante-deuxième année antérieurement à 438 av. J.-C. Il ne pouvait être appelé Mède que parce qu'il était issu d'une femme de cette nation.

Il peut y avoir eu un satrape âgé, d'origine médique, qui a gouverné la Chaldée après la défaite d'un usurpateur, mais ce ne pourrait être le Belsazzer de la Bible. Serait-ce un fils de Xerxès? Ce monarque avait bien un fils nommé Darius, mais il périt jeune en même temps que son père, et il ne régna jamais. Quant à Belsazzer, il se peut qu'on doive le placer dans les dernières années de Xerxès, qui saccagea Babylone avec tant de férocité en revenant de Grèce, pour se venger de la révolte de Samaserba. Les douze dernières années de ce règne ne nous ont fourni, jusqu'aujourd'hui du moins, aucun texte babylonien. On pourrait donc, jusqu'à nouvel ordre, admettre que le Belsazzer de Daniel répond à un *Bel-sâr-usur* ou *Bel-sum-usur*, ou *Bel-suv-usur* (Bel — protège le nom) qui a pu usurper le trône à Babylone.

Darius le Mède, si les données de Daniel sont authentiques, pourrait avoir joué son rôle sous Artaxerxès-longue-main ou Darius Ochus.

On a voulu avancer que ce Ahasveros était Cyaxare, roi de Médie; mais cette opinion ne saurait guère militer pour l'authenticité du récit. Un historien de l'époque aurait écrit le nom de Cyaxare, *Vak-istarra* en médique, *Uvakhsatara* en perse, dans la forme hébraïque חרחשתר, *Khorakhschatar*, et ne l'aurait nullement confondu avec Ahasveros. Darius le Mède aurait été le frère du roi Astyage, et aurait dû régner du temps du grand Nabuchodonosor, à Babylone même. Le roi de Médie régna de 627 à 587; un autre Cyaxare, fils d'Astyage, connu par la Cyropédie de Xénophon, ne pouvait pas avoir un fils avant le temps de Cyrus, ayant l'âge de soixante-douze ans. Toute cette hypothèse sombre sous un amas d'impossibilités.

Aucun autre expédient ne pourra être inventé pour sauver la narration de Daniel en entier et telle qu'elle se lit actuellement. Nous savons que dans les temps précédant l'avènement de Nabonide (556 avant J.-C.), les Mèdes, sous Astyage, s'emparèrent d'une partie du nord de la Mésopotamie, qu'ils saccagèrent la ville de Harran et détruisirent le temple de Sin, situé dans cette ville. Nabonide nous apprend qu'il releva ce sanctuaire situé assez loin de Babylone. Mais on ne saurait admettre que les Mèdes aient jamais envahi la capitale de la Chaldée, aucun texte ne nous l'apprend et tous les documents témoignent énergiquement contre une hypothèse pareille. Nous ne pensons pas qu'on puisse s'imaginer qu'un certain Belsazzer, *Bel-sar-usur*, fils de Nabuchodonosor, se soit établi à Harran, et qu'il y ait été tué par un Darius, fils de Xerxès, de race médique. Au surplus, le texte de Daniel parle d'un Belsazzer ayant régné à Babylone pendant trois ans au moins. Or, cela n'a jamais été avant les temps de Darius, fils d'Hystaspe.

Attendons patiemment et peut-être longtemps que des documents, inconnus encore, éclaircissent ce point si obscur aujourd'hui.

Cette démonstration fait voir toute la divergence qui existe entre les données contenues dans le livre de Daniel et celles des autres écrits bibliques. Nous avons pu prouver que même la forme du nom Ahasveros était justifiée par des textes originaux, complices de cette altération du nom de Xerxès, qui ne se doutait guère, en signant les décrets à l'égard des Juifs, qu'un jour son nom s'éterniserait dans celui du Juif-errant.

II

LA DATE EXACTE DE LA DESTRUCTION DU PREMIER TEMPLE DE JÉRUSALEM

La chronologie des peuples de l'antiquité est toujours, en grande partie, ou vague ou incertaine. Une seule nation, néanmoins, se distingue très avantageusement, sous ce rapport, de toutes les autres, ce sont les Chaldéens, si renommés, dans les époques les plus reculées, pour leurs hautes connaissances en astronomie et dans les sciences congénères. Nous possédons jusqu'ici à peu près quatre mille textes datés par années, mois et jours des règnes de Nabuchodonosor jusqu'à celui de Darius I, et ces riches matériaux nous ont mis à même de déterminer, à un ou deux jours près, les dates signalées par ces documents. L'abondance des contrats et jugements nous fait connaître lesquelles des années lunaires avaient un mois intercalaire ; aidés par deux éclipses de lune, signalées dans l'an 7 de Cambyse, nous avons un jalon chronologique pour y rattacher toute cette suite de données successives.

Les années citées dans les livres historiques de la Bible se comptent à partir de l'avènement des rois. Nous avons mathématiquement prouvé ce fait dans notre travail intitulé *Salomon et ses successeurs*. Les synchronismes des premiers rois d'Israël et de Juda, surtout pendant le règne d'Asa, ne laissent aucun doute à ce sujet, et toutes les difficultés chronologiques n'ont été écartées que par la connaissance de ce principe, suivi encore de notre temps par les rois d'Angleterre et le Pape. Citons un exemple : Osias, roi de Juda, règne 52 ans ; dans la 52me année de son règne, Pékah monte sur le trône d'Israël, et Osias meurt dans la deuxième année du règne de Pékah. Comment cela est-il possible ? La n^{me} année veut dire que $n - 1$ année et une fraction se sont écoulées depuis l'époque à partir de laquelle on compte : si nous exprimons par les lettres grecques les fractions, nous aurons :

Osias règne avant Pékah..	$51 + \alpha$
Osias règne avec Pékah...	$1 + \beta$
Osias règne en tout..	$52 + (\alpha + \beta)$

où α et β peuvent être des fractions très petites. Le roi Osias ou Azaria a régné un peu plus de 52 ans.

Toute autre manière de comprendre ces données mène à des absurdités : admettre, par exemple, que le mois d'Adar ou le mois d'Eloul d'un règne commençant un règne nouveau compterait pour une année entière, est une hypothèse qui ne résiste pas à cette objection que presque tous les rois devraient, dans ce cas, être morts en Adar ou en Eloul.

Cette manière de compter les années à partir de l'avènement est celle des livres bibliques. Les Assyriens désignaient les années par éponymes, sorte d'archontes ou de consuls : les Babyloniens se servaient d'années royales courant de Nisan (Mars-Avril) à Nisan; le monarque qui succédait pendant l'année à son prédécesseur désignait les premiers mois du règne par les mots de « commencement du règne », et l'an 1 commençait avec le Nisan suivant. C'était là l'année *officielle*; mais dans les contrats, il se trouve des indications démontrant que le peuple n'ignorait nullement le mode de computation qui part du véritable commencement du règne.

I

Nous sommes maintenant assez heureux pour pouvoir rattacher la dernière partie de l'histoire de Juda à ces dates si précises de la chronologie babylonienne. Ce jalon se trouve, il est unique.

Il est dit, à la fin des livres des Rois (II, xxv, 27), que dans le douzième mois de l'*année de son règne* (שנת מלכו), le 27me jour du mois, Evil-Merodach, roi de Babel, fils de Nabuchodonosor, fit sortir de sa prison Jechonia, roi de Juda, dans la 37me année de sa captivité.

Jérémie (LII, 31) raconte le même fait, mais parle du 25me jour, au lieu du 27me; cette divergence est une preuve de la précision avec laquelle les dates de l'histoire de Babylone étaient consignées. La différence résulte de la faute d'un copiste qui, dans l'un des passages, s'est trompé de deux jours. Mais rien ne peut nous étonner dans la constatation de cette scrupuleuse observation des détails; en effet, les textes de Nabuchodonosor vont jusqu'à l'an 43, le 27 Tammouz, et le premier texte de son successeur, Evil-Merodach, émane du 26 Eloul suivant : c'est dans ces 57 jours que le changement de règne a eu lieu. La néoménie de Nisan de cette année tomba le vendredi 16 mars julien, 10 mars grégorien de l'an 562 av. J.-C. — 561 des astronomes, 9, 439 :

c'est l'an 43 de Nabuchodonosor que mourut ce roi, en juillet ou août. L'an d'Evil-Merodach, qui eut treize mois, commença le samedi 3 avril 561 av. J.-C. — 560, 9, 440. Nabuchodonosor mourut, et son fils Evil-Merodach lui succéda donc entre le 15 juillet et le 11 septembre 562 av. J.-C., 9, 439. Le 25me jour selon Jérémie, ou le 27me jour selon les Rois, du 12me mois ou Adar, tombe donc le dimanche 29 février julien ou le mardi 2 mars de 561 av. J.-C. — 560, 9, 440. C'est la date de la délivrance de Jéchonia ou Jojachin.

Cette date est jusqu'à ce jour, de toutes celles qui sont contenues dans la Bible, la seule qu'on puisse fixer dans la suite des temps à UN *ou* DEUX JOURS *près.*

Le fait est d'une importance capitale.

Les textes sacrés disent, de plus, que ce fut dans la 37me année de la captivité de Jéchonia que le nouveau roi de Babel mit fin à sa longue captivité. Cette 37me année commença donc le 1er mars 598 — 597, 9, 403, et finit le 1er mars 597 av. J.-C. — 596, 9, 504. C'est donc dans le courant de l'année 9, 403, que Nabuchodonosor envahit Jérusalem pour la seconde fois : nous tâcherons plus tard de préciser encore l'époque.

II

Remontons plus haut, à l'avènement du terrible roi chaldéen.

Un texte de Sippara mentionne le mois d'Iyar de l'an 21 de Nabopolassar et, immédiatement après, le mois de Tammouz de l'année du commencement de la royauté (*sanat rês sarruti*) de Nabuchodonosor[1]. C'est donc entre les mois d'Iyar et de Tammouz que doit se placer l'avènement de Nabuchodonosor, et cela en 605 av. J.-C., — 604, 9, 396.

L'an 1 de ce roi commença au mois de Nisan avec toutes les cérémonies d'inauguration d'un nouveau règne, le 31 mars 604 av. J.-C. Le comput astronomique d'Hipparque, suivi par Ptolémée, commence l'an 144 de Nabonassar avec le 21 janvier. Cette *première* année officielle de Nabuchodonosor eut treize mois; donc l'an 21 du règne de Nabopolassar, interrompu déjà entre Iyar et

[1] Ce texte a été publié par R. P. Strassmaier, à qui on doit la presque totalité de tous les documents qui nous fournissent ces données d'une surprenante exactitude. Le terme qui indique le « commencement de la royauté » est, selon un usage antique et mystique, généralement écrit en sumérien *muga sak namnugalla*. Voir *Zeitschrift für Assyriologie*, IV, p. 145.

Tammouz, n'a pas dû être embolimique : la néoménie de Nisan eut lieu le 10 avril 605 av. J.-C., vers midi. Le mois d'Iyar tombe le 9 mai, et le mois de Tammouz finit le 6 juillet. Malheureusement, le texte des offrandes au dieu du Soleil à Sippara (Sepharvaïm) ne donne pas le quantième de jour. Mais, sans grande chance d'erreur, on peut affirmer que Nabuchodonosor succéda à son père vers le mois de juin 605 av. J.-C.

C'est à partir de cette époque que le calcul biblique compte les années de Nabuchodonosor. Sa première année court donc de mai-juin 605 à mai-juin 604; elle correspond, d'après Jérémie et tous les témoignages bibliques, à l'an 4 de Jojakim, roi de Juda. C'est dans cette année même que Nabuchodonosor défit, à Carchemis, sur l'Euphrate, le Pharaon Nécho, et mit fin pour toujours à la puissance des Egyptiens en Syrie. Le roi chaldéen, fort jeune encore, au dire de Bérose de Chaldée, ne s'accorda aucun repos ; c'est dans cette même année qu'il assiégea et prit Jérusalem pour la première fois. Il pilla les trésors du temple, mais il laissa Jojakim sur son trône. Sept ans plus tard, le fils de Josias mourut, laissant la couronne à Jéchonia, son fils. Ce jeune homme de dix-huit ans ne régna que 3 mois selon les Rois (II, XXIV, 8), 3 mois et 10 jours d'après les Chroniques (II, XXXVI, 9), qui lui donnent seulement huit ans d'âge. Car le roi de Babel, étant venu à Jérusalem, enleva le roi avec son entourage et le conduisit à Babylone, où il devait rester en captivité pendant près de trente-sept ans. Jéchonia fut remplacé par son oncle Matania, qui se nomma, comme roi, Sédécias. Ce fut, dit le texte biblique (Rois II, XXIV, 12), dans la huitième année du roi chaldéen, donc entre mai-juin 598 et mai-juin 597.

Nous pouvons déjà rétrécir les limites entre lesquelles cet événement eut lieu : avec une admirable précision, les textes bibliques ont renfermé l'enlèvement de Jéchonia entre mars 598 et 597, dans les passages des Rois et de Jérémie cités plus haut. Mais ce n'est pas entre mai-juin 598, 9, 403, et mars 597, 9, 404, que se place le second siège de Jérusalem, car immédiatement après son avènement, le roi de Babylone eut à défaire les Egyptiens à Carchémis, et à marcher sur la Judée. Quelque diligence qu'il pût faire, il n'aurait pu arriver avant la fin de l'été ou l'automne, et c'est à cette époque, vers le mois d'octobre 605 av. J.-C., — 604, 9, 396, qu'il faut placer le premier siège de Jérusalem sous Jojakim. Quelle date plus précise pouvons-nous assigner à l'avènement de Sédécias?

En tout cas, le dernier roi de Juda a dû monter sur le trône avant le 10 Tèbet (Rois, II, XXV, 1, et Jér., LII, 4), date de l'in-

vestissement de Jérusalem, car cette date serait trop rapprochée de la limite inférieure que nous assigne le calcul de la 37me année de la captivité de Jéchonia (1er mars 597). Si Sédécias était devenu roi en janvier 597, les passages mentionnés auraient parlé des 36 ans de la chute de Jéchonia, ce qui aurait été conforme aux usages bibliques. Le 10 Tèbet de la 9me année de Sédécias, le roi de Babylone parut devant Jérusalem, et si, comme tout semble l'indiquer, ces années commencent avec le 10 Tèbet, la ville sainte aurait soutenu un siège de trente-deux mois lunaires, ou de 945 jours. Cet investissement aurait duré depuis le mois de janvier 589 jusqu'au mois de juillet ou d'août 587.

Si, au contraire, l'avènement de Sédécias eut lieu après le 10 Tèbet, le siège n'aurait duré que 19 ou 20 mois : mais le roi n'aurait régné qu'à peine dix ans et demi, tandis que la Bible fixe partout son règne à onze ans, non accomplis complètement, puisqu'il fut dépossédé et atrocement maltraité dans sa *onzième année*.

Jéchonia régna donc, avec une petite limite d'erreur, de juillet à octobre 598 avant J.-C., et son père avait tenu le sceptre presque onze ans, depuis l'automne 609 avant J.-C. jusqu'en juillet 597.

La 4e année de Jojakim peut donc être fixée depuis l'automne 606 avant J.-C. jusqu'à la même époque en 605, 9,396. Cinq mois avant la fin de cette quatrième année de Jojakim, où eut lieu la bataille de Carchemis, Nabuchodonosor était déjà monté sur le trône. La donnée de Daniel (I, 1), qui fait venir le roi chaldéen à Jérusalem dans la *troisième* année de Jojakim, est donc, comme toutes les dates de ce livre, contredite par tous les autres témoignages bibliques. Dans cette *troisième* année, Nabopolassar était encore roi de Babylone, et son fils ne régnait pas encore.

Revenons maintenant aux dates qui intéressent spécialement la capitale, son investissement et la destruction du temple.

III

a. Le 10 Tèbet (10e mois), ainsi que nous l'avons dit, de l'an 9 de Sédécias, la ville fut investie.

b. Le 9 Tammouz, les Chaldéens firent irruption dans la ville.

c. Le 10 Ab, d'après Jérémie, le 7 Ab, d'après le texte des Rois, le temple fut incendié.

Ces deux événements tombent dans l'an 11 de Sédécias, l'an 19 de Nabuchodonosor. Un autre passage de Jérémie (XXXII, 1) parle de l'an 10 de Sédécias, de l'an 18 de Nabuchodonosor, pendant

laquelle les Chaldéens assiégeaient déjà la ville, capitale de la Judée.

Or, d'après les Rois (II, XXIV, 12), la première année de Sédécias coïnciderait avec l'an 8 du conquérant. Cette année première commença en octobre 598 avant J.-C. et ne peut être l'année *huitième* officielle, qui commença seulement en avril 597. C'est dans la septième année officielle de Nisan à Nisan qu'eut lieu le fait auquel le texte des Rois fait allusion. C'est donc la huitième année de Nabuchodonosor, en comptant depuis son avènement au trône en mai-juin 606, 9,396.

Mais, si la première et la huitième des deux rois s'accordent pour le 10 Tèbet, la neuvième de Sédécias sera la seizième de Nabuchodonosor, puisque l'avènement de Sédécias tombe entre le 10 Ab et le 10 Tèbet. Cela est conforme à l'indication du livre des Rois. Il en est autrement pour les dates du 9 Tammouz et du 10 Ab de l'an 11 de Sédécias, qui tombent dans l'an 19 de Nabuchodonosor. En un mot, la différence des années de règne sera pour les dates renfermées entre mai et octobre de huit unités, et, pour celles qui sont comprises entre octobre et mai, elle ne sera que de sept.

Il suit de là, comme nous l'avons indiqué, que le siège de Jérusalem a duré 32 mois ou 945 jours. Si l'avènement de Sédécias avait eu lieu après le 10 Tèbet, sa durée n'aurait été que de 20 mois ou 590 jours, ou de 19 mois ou 560 jours.

Pendant ces 32 mois, le siège fut une fois levé ; les Égyptiens s'approchèrent de Jérusalem, et les Chaldéens se retirèrent. L'accès de la ville devint libre : mais Jérémie prédit avec raison (XXXVII, 5) que les ennemis reviendraient. Nous ne savons pas combien de temps dura cette délivrance passagère.

Ce long laps de temps n'a rien qui étonne dans l'antiquité : Nabuchodonosor lui-même assiégea Tyr pendant treize ans. Quoique le siège de Babylone par Darius, que Hérodote évalue à vingt mois, n'ait pu durer aussi longtemps, ainsi que le prouvent des textes datés, l'investissement par les troupes de Sardanapale se prolongea au moins pendant quatre ans, de 651 à 647, et pendant onze ans se traînèrent les tentatives des Assyriens pour prendre la ville chaldéenne. Car nous avons deux textes du règne de Saosduchin, l'un de l'an 10, du 29 Iyar, donc de juin 658, qui dit :

« En ce temps, les ennemis entouraient la ville; il y eut famine dans le pays, et le prix de 3 cabs de blé fut 1 drachme d'argent [1], à cause de la pénurie. »

[1] Ce passage est un des plus curieux et rappelle II Rois, VI, 25. Mais il est con-

Dans un autre texte du même règne, de l'an 18, le 10 Marhesvan, donc octobre 650, on lit :

« Dans ce temps, il y eut famine et maladie dans le pays : la mère n'ouvrait pas la porte à sa fille. »

Cette situation coïnciderait avec le dernier siège de Babylone, à la fin duquel Saosduchin périt dans les flammes.

Nous citons ces textes pour démontrer que le siège de Jérusalem a bien pu durer deux ans et demi, à partir du jour où les Chaldéens parurent devant la ville, le 10 Tèbet, ou le 17 décembre 590 ou le 15 janvier 589 avant J.-C. Le roi n'était pas toujours présent et ne dirigea pas constamment les opérations : le temple fut brûlé par ordre de Nebozaradan, *Nabu-zir'-iddin*, « Nabo a donné de la semence », et se trouvait dans la Syrie à Riblah, où l'on amena devant lui le roi juif. Mais quoi qu'en disent les livres saints, qui ne jugeaient le malheureux prince qu'avec la réprobation méritée par l'apostasie du peuple, Sédécias semble avoir été un homme d'une grande énergie. Sous le règne de Jojakim, son frère, en 605, le roi de Babylone s'était facilement emparé de Jérusalem : il en fut de même lors de la seconde invasion qui amena la captivité de Jéchonia. Sédécias avait été mis sur le trône par le vainqueur ; néanmoins, il prit, en prince patriote, toutes les mesures nécessaires pour se défendre contre le puissant envahisseur, et la troisième expédition chaldéenne trouva la capitale de la Judée en situation de résister longtemps. Nous savons d'ailleurs que l'investissement n'a pas été complet dès le début, et que les assiégeants ont dû, pendant quelque temps, lever le siège. D'après Jérémie (XXXII, 1), la ville était cernée dans l'an 18 de Nabuchodonosor, l'an 10 de Sédécias, c'est-à-dire vers le commencement de 588. Même la manière dont le prophète fut traité et incarcéré ne parle pas contre l'esprit politique du roi de Juda. Que ferait, en définitive, un chef assiégé d'un homme qui constamment jetterait la consternation et le découragement parmi les masses, si éprouvées déjà par la crainte et l'angoisse de l'investissement ? Sédécias fit ce que tout autre commandant de place forte aurait fait à sa place, il s'assura de la personne du prophète et le retint prisonnier dans une captivité assez douce. Si les appréciations de Jérémie avaient eu pour effet d'amener les Juifs à se rendre à Nabuchodonosor, cela n'aurait en rien modifié la sévérité de l'ennemi. La famine et la misère firent leur œuvre : le 9 Tammouz (fin juin 587) les Chaldéens envahirent la ville, et ce

cordant sur l'évaluation de la mesure qu'on avait à tort traduit par *épha*. Le *cab* est probablement la 27me partie d'un empan cube, 20 litres : en sorte que 2 l. 2 valaient une drachme ou 1 franc 87 centimes.

roi, énergique jusqu'alors, chercha son salut dans la fuite. Il fut pris et amené devant Nabuchodonosor, qui le traita d'une manière cruelle. Les enfants de Sédécias furent tués en présence de leur père, et lui-même, après avoir subi cette torture morale, fut aveuglé, enchaîné, conduit à Babylone, où il mourut emprisonné. Un tel châtiment, infligé par un homme qui ne paraît pas avoir été l'un des princes assyriens les plus féroces, s'explique par la colère inspirée par le patriotisme et la valeur du dernier roi de Juda. Loin de se décourager, Sédécias avait soutenu le combat vaillamment et avec une intelligence incontestable : malgré ses qualités, il succomba, et subit la peine de sa défaite.

La durée de cette héroïque résistance ressort précisément des considérations chronologiques que nous avons à examiner maintenant.

Quelle est l'année de la destruction de Jérusalem dont nous avons déjà préjugé les conséquences dans les chiffres donnés ci-dessous? C'est l'année 587 avant J.-C., — 586, 9, 414.

IV

C'est à quoi nous contraint la fixation exacte de la délivrance de Jéchonia, du 29 février ou 2 mars 561 avant J.-C. — 560, 9, 440.

On avait souvent donné comme années, celle de 588 ou de 586. Examinons ces chiffres :

1° La date de 588 n'est pas admissible. Quand même on admettrait pour l'époque de l'avènement de Sédécias le mois de mai-juin 598, le mois d'août de 588 tomberait bien dans l'an 11 du roi juif, mais l'année véritable du règne chaldéen en serait toujours la dix-huitième, et l'année officielle la dix-septième ; dans aucun cas, ce ne serait la dix-neuvième ;

2° Le mois de juillet-août 586 serait bien l'année officielle dix-neuvième, commençant avec Nisan (avril) 586, mais ce serait la vingtième du règne véritable;

3° Puis, si l'on comptait même par années officielles de Sédécias, ce serait toujours la douzième; car l'an I serait, en tout cas, le mois de Nisan de l'an 597, en abaissant la limite extrême au mois de mars 597. Si l'on admettait même la date la plus reculée, celle de mars 598 serait avant l'an 586, dans la treizième officielle et véritable.

Donc, encore, cette supposition doit être écartée. Il ne reste que l'an 587.

La dix-neuvième de Nabuchodonosor commence en mai-juin 587, la onzième de Sédécias entre mai-juin 598 et mars 597 : donc, c'est dans cette onzième année qu'a dû tomber le mois de juillet-août 587.

Cela démontre mathématiquement encore une fois que, *pour les calculs* BIBLIQUES *des livres des Rois*, TOUTES LES ANNÉES, *même celles des rois de Babylone, se comptent uniquement à partir de l'avènement au trône.*

Tous les autres systèmes doivent être abandonnés.

V

L'année étant connue, il s'agit maintenant de déterminer le jour. On ne saurait, à cette heure, indiquer les années embolimiques des années 595 à 580. Les documents nous manquent encore aujourd'hui, mais ils peuvent être découverts demain. La néoménie du mois de Nisan tomba en 587 ou le 22 mars julien vers 7 heures du soir, ou le 21 avril vers 8 heures du matin, temps moyen de Jérusalem. La première supposition semble la plus probable, l'équinoxe du printemps tombant le 27 mars, et la date du 20 avril étant, en règle générale, regardée comme tardive.

La néoménie d'Ab devait alors être la nouvelle lune qui eut lieu le 18 juillet, à 10 heures, temps moyen de Jérusalem. Le filet du croissant lunaire put donc être visible le 19 au soir, et le 10 Ab serait tombé le vendredi 28 juillet julien, 22 juillet grégorien de l'an 587 av. J.-C., — 586, 9, 414, le 1,507,231e jour de la période julienne, dont se servent les astronomes.

Dans l'autre hypothèse, ç'aurait été le dimanche 27 août julien, 21 août grégorien. D'après le nouveau calendrier juif, le neuvième jour du mois d'Ab ne peut pas tomber plus tard que le 13 août grégorien.

Nous nous arrêtons à cette dernière date du dimanche 27 août jour 1,507,261 de la période Scaliger. Le Talmud (traité *Taanit*, 29 *a*) nous dit que, d'après Rabbi José, les deux temples furent détruits tous les deux le samedi soir, à l'expiration de l'année sabbatique, alors que fonctionnait la classe de Jehoyarib. Or, pour le second temple, cette donnée est sûrement exacte. La néoménie d'Ab tomba vers le matin du jeudi 26 juillet; donc le 9 Ab tomba le 5 août, qui fut réellement un dimanche. Quoi qu'on puisse nous objecter, même de la part des savants juifs, sur l'authenticité des traditions se rattachant au premier temple,

nous ne voyons aucune raison pour négliger cette pieuse réminiscence. Le jour désigné par Jérémie pouvant tomber sur le premier jour de la semaine, et non pas sur l'un des six autres, nous acceptons cette donnée qui peut décider la question. Nous fixons donc la première catastrophe à 239,582 jours ou 34,226 semaines avant la seconde, c'est-à-dire au dimanche 27 août julien, 21 août grégorien de l'an 587 avant J.-C., 3174 de l'ère juive moderne.

La date de la destruction du second temple par Titus, en 70, a été fixée de différentes manières; mais le jour dénommé déjà au siècle dernier, celui du 5 août, est sans doute le seul qui puisse être maintenu. La guerre judaïque a été racontée par M. de Saulcy, dans un excellent ouvrage; l'auteur a visité Jérusalem pour se rendre un compte exact de l'état des lieux, et, sous ce rapport, cette œuvre ne pourra être refaite ni mieux faite. Mais, sous le rapport de la chronologie, les données proposées par M. de Saulcy ne sauraient être adoptées. Titus parut devant la ville le jour de Pâque, que le savant académicien fixe au 7 mars; or c'est une date impossible pour la fête des pains azymes. Nous n'insistons pas sur le fait que le 7 mars était un mercredi, où de nos jours la fête ne tombe jamais; mais la nouvelle lune avait eu lieu le premier du mois, donc le 7 mars coïncidait avec le 6 Nisan, et non avec le 15 du même mois. La néoménie de Nisan tomba le trente mars, et le jour de Pâque fut le samedi 14 avril julien, 12 avril grégorien. C'est à cette date que commença le siège de Titus, le 14 xanthicus, comme dit Josèphe. Les mois macédoniens des Séleucides de Josèphe correspondent aux mois juifs dans leur suite de Hyperbenretaeus-Tischri à Gorpiaeus-Elul, et ce sont des mois lunaires; le calendrier julien des mois romains n'a été appliqué que bien plus tard par les chrétiens de Syrie; les Juifs, qui se sont servis de l'ère des Séleucides jusqu'en 1040, 4800 de l'ère judaïque, ont employé le calendrier moderne de Rabbi Hillel. Du temps de Josèphe, xanthicus n'était pas avril, mais Nisan, et loûs n'était pas août, mais Ab. La fête de Pâque ne tomba pas aussi tôt du temps de Titus, *L'art de vérifier les dates* donne, pour le 10 août, un vendredi, c'était le 15 Ab. La vraie date reste donc, en admettant pour la néoménie véritable le jeudi 26 juillet, vers 5 heures du matin, temps moyen à Jérusalem, et le 27 juillet, pour le 1 Ab, est le 5 août 70, 3 août grégorien, le dimanche, comme le Talmud l'indique.

Le 8 juillet donné par M. de Saulcy était un dimanche, mais correspondait au 12 Tammouz.

Si la destruction du premier temple tomba le 7 comme le portent

les Rois (II, 25), ce serait le mardi 25 juillet ou le jeudi 24 août.

Ces deux dates sont, bien entendu, celles de la destruction du temple salomonien.

La date du 9 Ab est admise aujourd'hui comme coïncidant également avec la prise de Jérusalem par Titus, qui, nous l'avons dit, eut lieu le dimanche 5 août 70.

Entre les deux catastrophes se place un intervalle de 656 ans.

Nous avons pu, avec le secours des documents contemporains, préciser avec une rigueur mathématique le jour même d'un des événements les plus tragiques et les plus considérables de l'histoire ancienne. Ce sont les textes datés par les rois de Babylone qui nous ont permis d'atteindre un résultat que l'on ne pourrait proposer pour aucun événement de l'histoire grecque et romaine, à moins que le fait ne soit fixé par la mention d'une éclipse. Mais, en dehors de ces rares données, telles que les batailles d'Arbèles et de Pydna ou la mort d'Hérode, il n'y a dans l'histoire, avant Jules César, aucun fait que l'on puisse fixer et préciser aussi nettement que la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor.

J. Oppert.

LA

CONSPIRATION DE R. NATHAN ET R. MÉÏR

CONTRE LE PATRIARCHE SIMON BEN GAMALIEL

La particularité que les savants ont pu relever toutes les fois qu'ils ont entrepris de puiser aux sources du Talmud pour peindre un événement plus ou moins important de l'histoire des Juifs, s'est également présentée quand il s'est agi de raconter la conspiration de R. Nathan et R. Méïr contre Simon ben Gamaliel : on ne saurait trouver nulle part un récit complet, relatant les détails importants et les circonstances spéciales de cet événement, pas plus qu'on ne saurait former un tout complet avec les diverses données disséminées ci et là. Ce phénomène, si fréquemment observé par les savants, provient, comme on sait, de ce que le Talmud, en rapportant un fait quelconque de la vie du peuple juif, se propose rarement, pour ne pas dire jamais, de raconter simplement ce fait, mais a en vue de s'en servir comme argument pour un but spécial. Il en résulte qu'il ne rapporte que les détails utiles au but qu'il poursuit, ou qu'il ne prend l'événement en considération qu'autant que le permet le cadre du sujet principal qu'il traite. De là vient, par exemple, qu'en parlant des incidents qui ont eu lieu le jour de la destitution de R. Gamaliel II, destitution qui fut d'une importance capitale pour le développement de la *Halakha*, le Talmud ne décrit pas l'événement lui-même, et on n'arrive à le connaître qu'à l'aide des maigres détails qui, dans le Talmud, sont rattachés accidentellement aux *Halakhot* discutées en ce jour. Il en est de même d'un autre événement, moins grave quant aux conséquences, important néanmoins comme fait unique en son genre, nous voulons parler de la destitution de R. Nathan comme *ab-bêt-din*, et de R. Méïr, comme

hakham de l'Académie d'Ouscha, et de leur expulsion de ce Collège.

Deux courts passages (*Horayot*, 13 *b*, et Jer. *Bikkourim*, III, 65 *c*) rapportent ainsi la cause immédiate de la querelle. Le Patriarche Simon ben Gamaliel voulait que les honneurs lui fussent rendus d'une nouvelle manière, qui rehaussât sa dignité de *nassi* et effaçât l'égalité qui, jusqu'alors, avait régné entre les trois dignitaires. Il décida, en l'absence de R. Nathan et de R. Méïr, qu'à l'entrée du nassi tout le peuple réuni se lèverait, tandis qu'à l'entrée de l'ab-bèt-din, le premier rang seulement, de chaque côté, se tiendrait debout jusqu'au moment où il aurait pris possession de son siège, et que devant le hakham, l'un ne se lèverait qu'après l'autre. Lorsque, la fois suivante, Nathan et Méïr vinrent assister à la séance du Synhédrin et s'aperçurent de la modification apportée au règlement, ils complotèrent en secret contre le Patriarche, pour le faire destituer de sa dignité. Dans le but de gagner toute l'assemblée à leur projet, ils résolurent d'adresser à Simon ben Gamaliel des questions embarrassantes sur la *Halakha* pour rendre manifeste l'insuffisance de son savoir et l'obliger ainsi à se démettre. Prévenu à temps, le Patriarche, bien armé et préparé, put soutenir l'interrogatoire des conspirateurs. Comme punition, ils furent exclus de l'école. Ils ne s'étaient guère attendus à ce dénouement, eux qui, déjà d'avance, s'étaient partagé les dignités : R. Nathan, à titre de rejeton du roi David, devait être Patriarche, et R. Méïr ab-bèt-din ! Dès lors, ils soumirent à l'assemblée leurs questions difficiles par écrit et la mirent ainsi plus d'une fois dans l'embarras, si bien qu'ils paraissent avoir été de nouveau admis, à l'instigation de R. José ben Halafta [1]. Comme nous voyons, l'on ne dit pas ce qui avait poussé le Patriarche à cette innovation, et on passe sous silence les détails de la querelle, sa durée et ses conséquences.

En lisant ce récit assez bien fait, quoique si sobre, l'on ne peut s'empêcher de se demander si, par hasard, le Talmud n'a pas eu la pensée que des personnages comme R. Nathan et R. Méïr, remarquables l'un par sa naissance et l'autre par sa pénétration et sa grande érudition, aient tenté de convaincre leurs collègues du Synhédrin de l'injustice dont ils avaient été victimes et de les gagner à leur cause. Ou faut-il admettre que ces deux docteurs aient renoncé à ce moyen si légitime et tu leur ressentiment au sujet de la sévérité du Patriarche ? N'ont-ils pas également fait

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, 2e éd., 204 ; IV, 3e éd., 188 ; Weiss, *Zur Geschichte der Tradition*, II, 176 ; Blumenthal, *Rabbi Méïr*, 126.

éclater aux yeux du peuple l'incapacité de Simon ben Gamaliel, qu'ils voulaient rendre manifeste à l'école, en l'embarrassant par des questions de *Halakha?* Sans doute, et les textes le prouvent, R. Nathan était de caractère assez conciliant pour se résigner à la punition qui lui était infligée, mais R. Méïr, qui ne désarmait pas aussi facilement, n'a-t-il pas tenté d'agir sur ses collègues? Lorsque, quelques dizaines d'années auparavant, R. Gamaliel blessa R. Josué dans une séance du Synhédrin, l'offense infligée à un docteur estimé provoqua un violent tumulte, et le Patriarche y perdit son siège. Ne s'est-il pas élevé une seule voix contre Simon ben Gamaliel? On conçoit que personne n'ait osé protester en pleine séance contre le Patriarche, car on ne pouvait approuver entièrement l'attaque injustifiable de R. Méïr, et le Patriarche veillait au bon ordre avec rigueur; mais, hors de l'école et sous forme de conférence, la question pouvait être discutée en pleine rue et dans les réunions de prière. En un mot, il n'est pas vraisemblable qu'un événement de cette nature n'ait pas vivement intéressé le public. Mais alors l'*Agada* devrait réfléter les diverses opinions qui se sont fait jour dans cette affaire, d'autant plus que, dans leurs sentences, les *agadistes* de tous les temps indiquent toutes les agitations de la vie juive, toutes ses pensées, toutes ses aspirations.

On peut supposer que les attaques dirigées contre le Patriarche se sont présentées, comme celles, par exemple, qui visent le gouvernement tyrannique des Romains, sous une forme qui ne les laissait deviner qu'aux initiés. Si, donc, nous parvenons à reconnaître, dans les observations des *Tannaïtes* de ce temps, notamment dans celles de R. Méïr, une allusion à la personne du Patriarche et à celle de son adversaire R. Nathan, nous aurons à notre disposition une nouvelle source où nous pourrons puiser des indications sur les péripéties de la querelle entre Simon ben Gamaliel et R. Méïr. Sans doute, il faudra procéder avec beaucoup de prudence, car, dans cette recherche, l'on ne saurait oublier qu'il se peut que ce qui, dans l'*Agada*, semble surprenant et inexpliqué, ait été inspiré par l'exégèse d'un mot, et que l'on n'a le droit d'y voir des intentions et des allusions qu'autant que l'on n'en trouve pas l'origine dans la Bible.

Arrêtons-nous d'abord à R. Méïr. On peut affirmer, d'après quelques-unes de ses sentences, qu'il argumente pour dénigrer Juda, fils de Jacob. Il exprime, en quelque sorte, cette tendance sous la forme d'un principe [1] :

[1] *Sanhédrin*, 6 *b*.

לא נאמר בוצע אלא כנגד יהודה[1] שנאמר ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וכל המברך את יהודה הרי זה מנאץ שנאמר ובוצע ברך נאץ ה׳.

« En parlant d'une personne qui poursuit la conciliation, le Psaume x, 3, vise Juda, car il dit à ses frères, dans Genèse, XXXVII, 26 : « Quel avantage avons-nous, si nous tuons notre frère », et quiconque loue Juda blasphème, car il est dit : « Quiconque approuve celui qui propose un arrangement offense Dieu. » Il faut avouer que la conduite de Juda ne méritait pas ce jugement sévère, et que le verset du Psaume n'en fournit l'occasion que parce que l'expression מה בצע, dans Genèse, XXXVII, 26, a été détournée de son vrai sens. Pour voir quelque chose de répréhensible dans la conduite de Juda et accuser de blasphème celui qui le louerait, il ne suffit pas d'être d'avis de condamner l'arbitrage entre les parties en lutte, il faut encore éprouver de l'antipathie, sinon de la haine, pour le fils de Jacob. Les paroles de R. Méïr sont d'autant plus étonnantes que, de son temps, les circonstances exigeaient, au contraire, que les personnages vénérés de la Bible, auxquels appartient aussi Juda, fussent déchargés des fautes que leur attribue explicitement le texte biblique[2], et que R. Méïr lui-même prend la défense des fils de Samuel et s'efforce d'expliquer dans un sens apologétique les fautes qui leur sont reprochées (I Samuel, VII, 3)[3] ; il semble donc impossible qu'il ait voulu imputer gratuitement une faute à Juda. Nous connaissons aussi celui qui, d'après l'opinion de R. Méïr, aurait commis un blasphème en louant la conduite de Juda ; c'est son adversaire ordinaire, R. Juda ben Ilaï, qui semble s'être donné pour tâche, à l'encontre de R. Méïr, de glorifier la tribu de Juda. Il dit, en effet, que le fait blâmé par R. Méïr est, au contraire, mentionné à la louange de Juda[4]. En effet, celui-ci prit la parole en trois circonstances, en présence de ses frères, qui le reconnurent pour leur roi : Genèse, XXXVII, 26 ; XLIV, 14 et 18. R. Juda b. Ilaï, dans son admiration pour les mérites de Juda, va jusqu'à supposer[5] que celui-ci ne fut pas seulement enterré en Terre sainte, comme Joseph et ses autres frères, mais fut même placé dans le caveau des patriar-

[1] Dans Tosefta *Sanhédrin*, I, 3, et dans Jer. *Sanhédrin*, I, 18 *b*, il y a, au lieu de יהודה, אחי יוסף ; toutefois, la première leçon est exacte, puisque c'était bien Juda l'auteur de cet acte.

[2] Voir *Monatsschrift*, 1893, p. 115.

[3] *Sabbat*, 56 *a*.

[4] *Genèse rabba*, ch. 84.

[5] *Sifrè* sur Deut., XXXIII, 7.

ches Abraham, Isaac et Jacob. En outre, c'est Juda qui aurait tué Ésaü [1]. Il va sans dire que R. Méïr ne peut admettre une glorification de ce genre, que rien, d'ailleurs, ne justifie, et qu'il se refuse à accorder à Juda aucun avantage sur ses frères. Devant cette divergence d'opinions si caractéristique, il convient d'examiner quel en est, en réalité, le motif : à cette époque, il n'existait pourtant plus de jalousie entre les tribus, qui les aurait poussées à rappeler leurs avantages.

Comme R. Juda b. Ilaï insiste sur ce fait que Juda fut reconnu roi par ses frères, nous sommes amené à supposer que, dans cette controverse, il ne s'agit pas tant de la personne et des qualités personnelles de Juda, que de sa dignité, reconnue par ses frères. Si nous considérons, en outre, l'origine de la famille princière qui, du temps de R. Méïr et de R. Juda b. Ilaï, était à la tête des Juifs, et l'attitude du premier vis-à-vis du Patriarche, dont il était l'ennemi déclaré, alors que le second entretenait avec lui des relations d'étroite amitié [2], nous arriverons aisément à concevoir la véritable signification de la controverse dont nous avons parlé. Pour ce qui concerne l'origine du Patriarche, nous savons, par un rouleau trouvé à Jérusalem [3], que son aïeul Hillel, le fondateur de la dynastie, descendait du roi David : or, comme celui-ci était, comme on sait, issu de la famille de Juda, les Patriarches pouvaient faire remonter leur origine, non seulement jusqu'à David, mais aussi jusqu'à Juda [4]. D'après le livre de Ruth, IV, 20, le premier ancêtre royal de David, et aussi de la maison des Patriarches, était Nahschon b. Amminadab, lequel peut également être considéré comme l'ancêtre de cette maison, ainsi que le prouve un passage obscur de *Sanhédrin*, 12 *a* : עמוסי יריכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד ולא הניחן ארמי הלז : « Les descendants de Nahschon voulaient fixer la néoménie, mais les Romains le leur interdirent. » Nous voyons donc que les Patriarches ont souvent rappelé qu'ils étaient issus de Juda, autrement le sens de cet avis aurait été incompréhensible. Il est nécessaire de rappeler surtout que

[1] *Ibid.*, et *Schoher tob*, sur ch. XVIII, 41. Voir *Le livre des Jubilés*, XLVI, 16.

[2] Il était chargé officiellement de décider en matière religieuse dans la maison du Patriarche (voir *Menahot*, 104 *a* ; Jer. *Schekalim*, VIII, 11 *b* ; Frankel, דרכי המשנה, p. 158 ; Weiss, II, 174 ; Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 194). Son père, R. Ilaï, était aussi en rapports intimes avec R. Gamaliel (voir Tos. *Pesahim*, I, 27 ; *Eroubin*, 64 *b*).

[3] Jer. *Taanit*, IV, 68 *a* ; *Ketoubot*, 62 *b* ; *Genèse rabba*, ch. 98.

[4] Dans l'Agada postérieure, on considère comme admise, sans donner aucune explication, la parenté de David avec Juda, parce que la Bible en parle explicitement. Ainsi, dans *Schoher Tob.*, sur ch. v, 2. הטה אלי אזנך ענני זה שבטו של דוד שנתנה לו שמועה שנאמר שמע ה' קול יהודה. Cf. *Sifré* sur Deut., XXXIII, 7, § 348.

Hillel descendait de la tribu de Juda, chose d'ailleurs incontestée, parce que dans le Talmud un second passage rapporte cette autre tradition. On raconte, en effet [1], pour peindre la modestie du Patriarche Juda Ier, qu'un jour il avoua à R. Hiyya que, si l'exilarque venait en Palestine, il ne renoncerait pas à sa dignité, comme le firent jadis les Béné Batyra par abnégation, mais qu'il lui rendrait de grands honneurs, et cela parce qu'il descendait de Juda, par un fils de David, tandis que le Patriarche ne descendait que de Benjamin, par une fille de David [2].

Laissons, pour le moment, de côté cette dernière relation au sujet de l'origine du Patriarche, et portons notre attention sur la première. En tenant compte de ce qui précède, il paraît certain que R. Méïr, en accusant notre aïeul Juda d'une faute que la Bible ne mentionne pas, voulait atteindre son descendant R. Simon b. Gamaliel, et combattre l'opinion de R. Juda b. Ilaï, qui défendait et glorifiait le Patriarche [3]. Le Talmud rapporte explicitement que R. Simon b. Gamaliel était un ami de la paix et de la conciliation (רוצץ). En bien des endroits, il rend hommage à la paix et en préconise la conservation (voir Bacher, *Agada der Tannaïten*, III, 328), et il dit quelque part (Tos., *Sanhédrin*, I, 9; b. *Sanhédr.*, 5 *b*) : « Un accommodement conclu par deux juges est irrévocable : il est permis, au contraire, d'annuler tout jugement rendu par deux juges, si la partie adverse le désire. » R. Méïr pouvait donc l'appeler à bon droit רוצץ, ce en quoi R. Eliézer b. Yosê hagguelili paraît avoir été d'accord avec lui, car lui aussi désapprouve l'effort tenté pour amener une transaction entre les parties en lutte et, s'appuyant sur ce même verset, il déclare blasphémateur celui qui loue un tel רוצץ. Josué b. Korha, au contraire, recommande la conciliation des parties. Nous ne savons rien des relations de R. Eliézer, ni de celles de R. Josué avec le Patriarche, de sorte que nous ne pouvons dire que de R. Méïr qu'il déclarait le procédé de R. Simon ben Gamaliel répréhensible pour établir qu'il était indigne du Patriarcat.

Mais, si réellement R. Méïr, en blâmant Juda, pensait à R. Simon b. Gamaliel, nous devons trouver des textes où les mérites

[1] Jer. *Kilayim*, IX, 32 *b*, et *Genèse rabba*, ch. 33.

[2] Voir, pour les différentes versions de ce passage, Neubauer, *Mediaeval jewish Chronicles*, p. 28.

[3] Les Agadistes postérieurs se sont aussi fondés, dans leurs attaques contre le Patriarche, sur des versets de la Bible, mais ceux-ci étaient plus explicites : tels Bar Kappara, dans J. *Moed Katan*, III, 81 *a* ; *Lévit. rabba*, ch. 28; Graetz, IV, 3e édit., p. 199 ; — Simon b. Lakisch dans J. *Sanhéd.*, II, 20 *a* ; J. *Horayot*, III, 47 *a* ; *Gen. rabba*, ch. 78 ; Graetz, 227 ; — Juda b. Nahmani dans *Sanhéd.*, 7 *b* ; Graetz, 228 ; — Josê de Maon, J. *Sanhéd.*, II, 20 *d* ; *Gen. rabba*, ch. 80.

de R. Nathan, proposé par R. Méïr comme Patriarche, soient mis en relief et attribués, de même, à un personnage de la Bible. Essayons de démontrer que ces textes existent.

Comme R. Nathan, également issu de race royale, descendait des exilarques de Babylone, il fallait trouver pour lui une tribu d'où fussent issus également des rois, mais qui fussent les ennemis de la dynastie de David, dont les Patriarches se disaient les descendants : on pourrait ainsi parler, par allusion, de l'inimitié entre R. Simon b. Gamaliel et R. Nathan. Or, la maison royale de Saül remplit ces conditions, car ses fils Jonathan et Méphiboset furent dépossédés du pouvoir par David. Donc, dans le cas où R. Méïr attribuerait des qualités aux fils de Saül, nous devons rapporter ces qualités à R. Nathan. Mais, avant tout, il s'agit de déterminer quel est l'aïeul du roi Saül, afin que nous puissions faire remonter l'origine de R. Nathan, non seulement à la famille de Saül, mais jusqu'à Benjamin, l'aïeul de cette famille, comme nous avons montré pour Simon ben Gamaliel qu'il descendait, non seulement de David, mais aussi de Juda. Juda est-il représenté comme coupable, Benjamin doit apparaître exempt de péché, et R. Méïr est obligé d'attribuer à Benjamin tous les mérites imaginables, tandis que R. Juda b. Ilaï, dont R. Méïr conteste l'opinion relative à Juda, doit contester à son tour, les vertus attribuées par son adversaire à Benjamin. Et, de fait, il existe une controverse entre les deux Tannaïtes sur la question de savoir laquelle des deux tribus l'emporte sur l'autre. Nous comprenons maintenant pourquoi ces docteurs, qui s'occupent généralement des problèmes les plus sérieux, se mirent à examiner avec passion laquelle des douze tribus eut le courage, lors du passage de la mer Rouge, d'entrer la première dans la mer. D'après R. Juda ben Ilaï, la tribu qui a manifesté sa confiance en Dieu, dans cette circonstance, a eu comme récompense la royauté, ce qui veut dire, pour ce *Tanna*, la dignité du Patriarcat[1]. Dans la *Mekhilta* sur Exode, XIV, 22, R. Méïr dit : « Lorsque les tribus se trouvèrent au bord de la mer, elles discutèrent pour savoir laquelle descendrait la première : Benjamin s'avança résolûment. Alors les princes de Juda, piqués de jalousie, accablèrent de pierres les Benjamites. En récompense, le pays de Benjamin fut choisi pour

[1] La question de savoir en quoi la tribu de Juda méritait la royauté est déjà soulevée par R. Tarfon dans Tos. *Berakhot*, IV, 16 (voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 354) ; quatre docteurs y font des réponses différentes. M. Kaufmann a bien voulu appeler mon attention sur le mémoire d'Oppenheim, dans le החוקר, I, 97 et suiv. Ce dernier voit dans ces réponses le point de vue particulier auquel se sont placés ces Tannaïtes pour juger la réintégration de Gamaliel II dans ses fonctions de Patriarche. Lui aussi voit dans Juda la personne du Patriarche.

le lieu de résidence de la majesté divine[1] ». On voit, par ce passage, qu'on admet l'hypothèse d'une rivalité entre les deux tribus, alors que la Bible est muette sur ce sujet, rivalité dont l'histoire ne parle qu'une seule fois, à l'époque où la maison de David combattit contre le fils de Saül (II Sam., II, 10-31); c'est précisément ce combat, comme nous l'avons montré et montrerons encore, qui servit à peindre la lutte entre R. Nathan et le Patriarche. D'autre part, d'après Juda b. Ilaï, c'est Nahschon b. Amminadab, prince de la tribu de Juda, qui descendit le premier dans la mer, et cette tribu reçut en récompense la couronne royale[2]. Cette controverse, qui n'a pas de fondement dans l'exégèse de la Bible, paraîtrait ridicule si l'histoire n'en expliquait l'origine et le sens. Les mots du Psaume LXVIII, 28, n'ont pas provoqué la controverse même, ils ont seulement servi de prétexte au récit et à la peinture d'événements spéciaux.

Maintenant que nous avons découvert la raison qui a inspiré la glorification de la tribu de Benjamin, que l'Écriture ne mentionne pas une seule fois, nous comprendrons aussi les autres opinions, anonymes celles-là, au sujet de l'importance et de la grandeur de cette tribu. Nous lisons dans une *Baraïta*[3] : ארבעה מתו בעטיו של נחש ואלו הן בנימן בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד. Dans une seconde[4] : שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן ומרים ובנימן בן יעקב. Comment Ben-

[1] Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 50; voir aussi p. 51, note 1, jusqu'où s'étend la remarque de R. Méïr.

[2] Le Patriarche R. Juda Ier expose cette pensée plus longuement. Il ne pouvait mettre en doute que la tribu de Benjamin reçut en lot l'honneur de posséder sur son territoire le sanctuaire de Jérusalem, honneur nullement inférieur à celui de posséder la royauté ; il essaie, alors, de placer, au moins, une partie du sanctuaire sur le territoire de ses ancêtres. De là ses paroles dans *Sifrè* sur Deut., XXXIII, 12 : לא יסור שבט מיהודה זו לשכת הגזית שניתנה בחלקו של יהודה. « L'emplacement où était élevée la cour suprême appartenait à Juda » (cf. la version défectueuse en contradiction avec celle-ci, dans Rabbinovicz sur *Zebahim*, 118 *b*). Ce n'est pas sans raison qu'il attribue cette partie du sanctuaire à la tribu de Juda : elle est la plus importante, celle où se décida la vie spirituelle du peuple juif, de sorte que, s'il est vrai que l'autel se trouvait sur le sol de Benjamin, la partie du territoire où fut enseignée la Tora et où furent prises toutes les décisions, était aussi à Jérusalem sur le territoire de Juda. Cette tendance se manifeste aussi dans la Baraïta de *Sanhédrin*, 5 *a* : לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבל שרודין את ישראל בשבט ומהוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים. On fait remarquer dans ce passage, non sans dédain, que si le pouvoir politique appartient à l'exilarcat de Babylone, le pouvoir spirituel est représenté par les Patriarches de la Palestine (voir l'idée contraire dans la *Lettre* de Scherira, dans *Mediæval jewish Chronicles*, 27, de Neubauer). R. Juda Ier s'efforçait, pour faire paraître son aïeul exempt de péché, d'écarter toutes les fautes de David : déjà Rab en avait saisi le motif (*Sabbat*, 56 *a*).

[3] *Sabbat*, 55 *b*; *Baba Batra*, 17 *a*.

[4] *Baba Batra*, 17 *a*.

jamin a-t-il mérité cette distinction d'être placé au même rang que les patriarches Ahron, Moïse et Miriam? On s'efforcerait en vain de trouver dans la Bible le moindre vestige d'actes divins accomplis par Benjamin, qui auraient donné l'essor à la légende de sa sainteté. Mais dès que nous admettons que R. Méïr, ou l'un de ses partisans dans la lutte contre le Patriarche, est l'auteur de ces paroles, lequel auteur désigne R. Nathan sous le nom de Benjamin et le déclare digne du Patriarcat en l'égalant ainsi aux plus éminents personnages du Pentateuque, la signification de tous ces passages devient claire. La première Baraïta, dans laquelle Benjamin apparaît en compagnie de personnes assez obscures, exige un minutieux examen, qui, d'ailleurs, confirme tout ce que nous ont enseigné les textes précités. Cependant, au premier coup d'œil, on sera frappé d'y voir figurer Jessé, père de David, absolument ignoré, et Kilab, fils de David, qui n'est connu que de nom. Il paraît également singulier que le père et le fils de David soient comptés au nombre des personnes exemptes de péché, mais non David lui-même; ce dernier doit donc être considéré comme pécheur. Mais si nous nous rappelons, comme nous l'avons démontré, que David désigne le Patriarche Simon b. Gamaliel, il nous semble tout naturel que son ennemi ne l'ait pas compris parmi les hommes sans péché. Si notre hypothèse est juste, il faut aller plus loin et considérer Jessé et Kilab, les plus proches parents de David, mentionnés dans la Baraïta, comme représentant des personnages de l'entourage du Patriarche. L'ennemi de R. Simon était tenu de parler avec la plus grande déférence du père de R. Simon, Gamaliel II, et de son fils Juda Ier, tous deux Patriarches, d'établir un contraste entre eux et R. Simon et de les déclarer innocents des fautes dont lui était coupable. A ces deux personnages, l'auteur a associé R. Nathan, sous le couvert de Benjamin, en le déclarant digne de figurer à côté des patriarches.

Pour expliquer comment il se fait que Kilab mérita l'honneur d'être mentionné parmi les personnages célèbres, il convient de rappeler qu'il est nommé, à côté de son père David, dans un texte également de l'époque de R. Méïr : l'examen de ce passage nous donnera la conviction qu'il s'agit ici aussi de R. Simon b. Gamaliel et de son fils R. Juda Ier. Kilab est, en effet[1], représenté comme un grand docteur de la Loi, que Dieu accorda au roi David, pour le venger de l'affront que Méphiboset lui avait infligé dans la *Halakha*. Voici le texte même de cette intéressante Ba-

[1] *Berakhot*, 4 *a*.

raïta : לא מפיבשת שמו [1] אלא איש בשת שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבריש פני דוד בהלכה לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב. Nous savons déjà qu'il faut lire R. Nathan sous le nom du fils de Saül et que ce R. Nathan est représenté comme membre de la maison royale de Saül, laquelle voulait conquérir le trône ; le texte n'offre donc plus de difficulté. Il n'y avait, du reste, pas d'autre personnage dans la Bible qui eût été plus propre à figurer R. Nathan dans sa lutte pour la conquête du Patriarcat. Et si même nous n'avions eu que cette dernière Baraïta, nous aurions deviné aussitôt, en nous basant sur ce seul fait que Méphiboset a embarrassé le prince régnant par des questions de *Halakha*, qu'il s'agit ici de R. Nathan, qui, grâce à ce même procédé, poussa dans ses derniers retranchements le Patriarche R. Simon b. Gamaliel (*Horayot*, 13 *b*, et Jer. *Bikkourim*, III, 65 *c*). La raison pour laquelle, parmi les nombreux fils de David, on a choisi Kilab, qui est absolument ignoré, pour désigner R. Juda Ier, est bien simple. D'après le premier livre des Chroniques, III, 1, le second fils de David est Daniel, descendant d'Abigaïl. Comme au seul nom de Daniel s'associe l'idée de la plus grande sagesse, ce fils de David était bien choisi pour représenter le Patriarche R. Juda Ier, qui passait pour le plus grand et plus éminent docteur de la Loi. Or Daniel porte le nom de Kilab dans le passage correspondant de II Samuel, III, 3 ; ce nom a été substitué au premier sans qu'il y ait, sans doute, pour cela un motif spécial, une allusion quelconque renfermée dans ce mot[2]. Peut-être les mots וּמִשְׁנֵהוּ כלאב, qui pouvaient faire penser à *Mischna*, ont-ils été appliqués pour cette raison à R. Juda, qui, en effet, discutait avec R. Nathan, lequel avait un jour couvert son père de honte et l'avait une fois traité grossièrement[3]. La première Baraïta comme la seconde ont pour auteur, comme le prouve le sens général, un contemporain de R. Juda dévoué au Patriarche, et qui rendit aussi justice à R. Nathan et reconnut sa supériorité[4] : R. Juda était, en effet, l'élève de R. Méïr et l'ami de

[1] Voir Samuel Edels et Rabbinovicz sur ce passage. M. Friedmann, dans le *Bét Talmud*, I, 25, considère אלא איש בשת שמו comme une addition postérieure. En dépit de l'observation faite dans *Yebamot*, 79 *a*, Jer. *Sanhédrin*, VI, 23 *d*, à propos de II Samuel, 21, 7 (ויחמל המלך על מפיבשת בן יהונתן) : מפני שהיה מפיבשת גדול בתורה, Méphiboset désigne ici le fils de Saül, à qui David arracha le trône (II Sam., 2, 10). Cf. Jer. *Kiddouschin*, V, 65 *c*, et Tossafot *Yebamot*, 79 *a*.

[2] R. Yohanan fait déjà cette observation à ce sujet : לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה. Voir Raschi, sur ce passage, *Berakhot*, 4 *a*. V. Josèphe, *Antiquités*, VII, 1, 4, et Bloch, *Die Quellen des Flavius Josephus*, 49.

[3] *Baba Batra*, 131 *a* ; Weiss, dans son introduction à la *Mekhilta*, p. XXXIII ; Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 437, note 2.

[4] Nous rencontrons encore le nom de Méphiboset dans *Eroubin*, 53 *b*, (voir Kohut

R. Nathan. Au lieu de Méphiboset, que la Bible représente comme un prétendant au trône abandonné de Dieu, le parti opposé au Patriarche choisit, pour personnifier R. Nathan, le second fils du roi Saül, Jonathan, dont le noble caractère produit une impression toute différente. Représenté ainsi par Jonathan, R. Nathan devint, aux yeux de ses partisans [1], un homme qui, par modestie et par abnégation, renonça à la fonction dont il était digne : c'est sous cette physionomie qu'il nous apparaît dans ce passage, maintenant facile à comprendre [2] : שלשה הניחו כתרן בעולם הזה וירשו חיי העולם הבא ואלו הן יונתן בן שאול ואלעזר בן עזריה וזקני בתירה : « Trois personnes ont déposé leur couronne en ce monde et ont conquis la vie future : Jonathan fils de Saül, Eléazar ben Azaria et les anciens de Batyra. » Si réellement il s'agit ici de Jonathan, fils de Saül, l'ordre dans lequel sont nommés les personnages ne serait pas justifié par la chronologie, car les Benè Batyra renoncèrent à leur dignité en faveur de Hillel, et R. Eléazar b. Azaria abdiqua en faveur de Gamaliel II. Jonathan devait donc être nommé en dernier lieu. Mais R. Nathan est facile à reconnaître sous le nom de Jonathan, et il est, à juste titre, nommé le premier : l'auteur de cette déclaration ouvre la série par celui-ci, son contemporain, puis viennent à leur place R. Eléazar b. Azaria et les Benè Batyra, les plus anciens dans la série. On fait ressortir chez tous les trois la modestie et l'abnégation dont ils firent preuve à l'égard de la maison patriarcale de Hillel. Dans ce passage ainsi compris, R. Nathan, dont le nom ressemble tant à celui de Jonathan, se trouve mieux à sa place que Jonathan [3].

On s'étonnera que, dans notre démonstration, nous ne puissions pas citer des paroles de R. Nathan même où il se serait prononcé sur la question qui le touchait. Mais, si nous songeons qu'il a été poussé

et Lewy, *s. v.* כתר) היכן ר' אבהו צפון אמר להן נתיעץ במכתיר והנגיב למפיבשת. Il désigne probablement aussi un docteur qui s'éleva contre le Patriarche, à l'époque de R. Abahou, comme R. Nathan s'était révolté contre R. Simon b. Gamaliel. Il serait trop long d'établir ici quel est ce docteur.

[1] La preuve qu'il avait des partisans, c'est que R. Yôsé b. Halafta réussit à faire admettre de nouveau les deux conjurés, exclus de l'école, R. Méir et R. Nathan. R. Yôsé serait-il, par hasard, le אבי משה qui est nommé dans la Baraïta que nous avons citée plus haut? Car c'est bien lui qui, dans Jer. *Berakhot*, II, 5 *b*, fait l'éloge de la sainteté et de la vertu de R. Méïr de Séphoris.

[2] Jer. *Pesahim*, VI, 33 *a*.

[3] La même opinion a été émise par R. Juda Ier, le fils de R. Simon b. Gamaliel, dans *Baba Mecia*, 85 *a* : שלש ענוותנין הן ואלו הן אבא ובני בתירא ויונתן בן שאול. L'ordre chronologique y est observé, et Jonathan est bien ici réellement fils de Saül. Il est évident que le Patriarche a opposé ce texte à celui d'en haut, dont la pointe était dirigée contre son père, pour écarter de ce dernier le reproche d'avoir manqué de modestie et pour le placer au rang des hommes célèbres par leur modestie extraordinaire.

à la révolte contre le Patriarche par R. Méïr, et qu'il se réconcilia ensuite avec R. Simon b. Gamaliel, nous comprendrons pourquoi il abandonna entièrement les soins de la lutte à son ami R. Méïr, d'un caractère plus fougueux et plus ambitieux. R. Méïr s'en chargea, nous savons avec quelle âpreté, d'autant plus que dans la cause de R. Nathan, il vit la sienne propre. Il existe un seul texte de cette époque où R. Nathan désapprouve publiquement l'innovation, hostile à son égard, dans les honneurs à rendre au ab-bèt-din à son entrée dans l'assemblée du Synhédrin, et où il indique, en même temps, les témoignages de respect qu'il entend recevoir. « Lorsque Josué, dit ce texte [1], entrait dans l'assemblée, Moïse ordonnait à l'interprète d'interrompre son exposé, jusqu'à ce qu'il se fût assis à sa place. » Ces paroles sont assez explicites pour que l'intention en soit évidente, et elles confirment notre hypothèse au sujet de la façon dont les adversaires du Patriarche dissimulaient leur protestation contre ses procédés. R. Nathan fait observer que la paix dont parle la bénédiction sacerdotale signifie שלום מלכות בית דוד « la paix de la royauté de la maison de David [2] ». Peut-être entend-il par là que c'est une faveur de Dieu de vivre dans la meilleure intelligence avec la maison du Patriarche. Ses relations avec cette maison ne peuvent que corroborer cette façon d'entendre ses paroles.

Il nous reste à expliquer le texte du Talmud où R. Juda Ier déclare lui-même qu'il descend de la tribu de Benjamin, et qu'il ne fait partie de la famille de David que par un membre féminin de cette famille. Tout d'abord, il convient de nous demander d'où R. Juda a tiré cette information et quel mobile l'a poussé à cette déclaration, qui était pourtant de nature à amoindrir son prestige aux yeux du peuple, qui ne le reconnaissait comme chef, lui ainsi que ses pères, qu'en vertu de sa descendance de David. D'après la façon dont il s'exprime à ce sujet, il a l'air de trahir ce secret pour la première fois, comme si auparavant il l'avait caché ou ignoré, de sorte que nous devons admettre que cette révélation, qui ne pouvait avoir été faite par des amis de la maison du Patriarche, avait été produite au grand jour à la suite d'une enquête entreprise par les adversaires. En effet, nous savons qu'il y eut à cette époque une enquête sur les familles de la Babylonie, et comme la famille de R. Juda Ier avait quitté la Babylonie avec Hillel, les recherches s'étendirent aussi sur son arbre généalogique, et de curieuses révélations furent ainsi divul-

[1] *Sifrè* sur Nombres, XXVII, 18.
[2] *Sifrè* sur Nombres, VI, 26.

guées. Le Talmud raconte que dans l'entourage du Patriarche Juda, des voix s'élevèrent qui exprimèrent des doutes sur la pureté des familles juives de la Babylonie [1], et que R. Juda chargea son élève Hanina, ou, d'après d'autres, le père de celui-ci, Hama, d'écarter tout soupçon dans les esprits sceptiques [2]. Les doutes portèrent aussi, indirectement ou peut-être directement, sur la famille de R. Juda, comme le prouve l'observation indignée de ce dernier : קוצים אתם משימים בין עיני.

Il se servit de ces termes dans une circonstance analogue, quand il connut le projet d'examiner les registres des familles de la Babylonie [3]. C'est à un sentiment analogue que paraît faire allusion ce court passage [4] où il est dit qu'un homme vint annoncer à R. Juda Ier que sa femme avait eu avec lui, étranger, des relations coupables, et que, par suite, les fils du Patriarche étaient illégitimes [5]. Le résultat de ces recherches a sans doute été celui-là même que R. Juda Ier nous rapporte au sujet de sa propre origine, à savoir qu'il était seulement descendant d'une fille de la maison de David, mais que son ancêtre était un Benjamite [6]. Il est plus que probable que R. Hiyya a dû contribuer pour beaucoup à la découverte de ce fait. Le rouleau qui rapporte que Hillel était issu de la race de David dit, en effet, de R. Hiyya qu'il descendait de Schefatya, fils de David : il n'ajoute pas, toutefois, qu'il était un rejeton de David [7]. Cette distinction caractéristique dans la désignation des deux personnages nous porte à supposer que cette relation est due à un docteur dévoué à la maison du Patriarche, qui ne se borna pas, pour vaincre l'orgueil et l'ambition de R. Hiyya, à rappeler que Hillel était un descendant de David, mais désigna comme aïeul de R. Hiyya le fils de David, et non David lui-même. R. Juda Ier a dû redouter cette ambition pour un motif quelconque, car dans Jer. *Kilayim*, IX, 32 *b*, il déclare à R. Hiyya qu'il rendrait les plus grands honneurs à l'exilarque ba-

[1] *Kiddouschin*, 71 *a*. Voir *Monatsschrift*, 1879, 497.

[2] Bacher, *Agada der paläst. Amoräer*, I, p. 1, note 3.

[3] *Sanhédrin*, 38 *a* ; voir plus loin.

[4] *Sabbat*, 30 *b*.

[5] Un autre individu vint chez R. Hiyya (En Yakob lit ici aussi Rabbi, voir Samuel Edels), l'ami de R. Juda, qui était également un descendant d'une famille babylonienne issue de David, et lui rapporta que la mère de celui-ci (de R. Juda) avait commis un adultère et que R. Hiyya, par conséquent, ou Rabbi, était son fils ; voir Rabbinovicz.

[6] Pouvait-il affirmer quand même que ses descendants et lui étaient des rejetons de David ? Une observation agadique de R. Josué b. Lévi répond à cette question : celui-ci dit, dans *Meguilla*, 12 *b*, que le père de Mardochée était de la tribu de Benjamin, et que sa mère était de la tribu de Juda ; c'est pourquoi, dans Esther, II, 5, il est appelé *Judéen*, par rapport à sa mère.

[7] Jer. *Taanit*, IV, 68 *a* ; *Ketoubot*, 62 *b*.

bylonien s'il venait en Palestine. Ce n'est pas par pur hasard qu'il en fait la déclaration à R. Hiyya, car celui-ci était également originaire de la Babylonie et descendait de la même famille : il avait, sans doute, plus d'une fois, rappelé à R. Juda Ier qu'il lui était égal par la naissance, et c'est sous l'impulsion de la même pensée qu'il se permit, lors de la translation en Palestine du cadavre de l'exilarque de Babylonie, de lui annoncer, en manière de plaisanterie, que celui-ci, que R. Juda Ier avait résolu d'accueillir avec vénération, était enfin arrivé. Il est même probable que R. Hiyya avait des prétentions au Patriarcat, et que, lorsque R. Juda déclare qu'il rendrait des honneurs à l'exilarque, représentant de la maison de David en Babylonie, mais qu'il ne lui cèderait pas sa dignité, il entend par là dire son fait à R. Hiyya et l'éconduire [1]. Ce n'est pas davantage sans intention que R. Juda Ier [2] demande une autre fois à R. Hiyya s'il aurait dû offrir les sacrifices expiatoires prescrits au nassi dans le Lévitique, IV, 22, dans le cas, où à l'époque du temple, il aurait commis le péché dont il est question dans ce verset. R. Hiyya fit une réponse catégorique : cette prescription, dit-il, ne peut s'appliquer au Patriarche, puisque celui-ci avait comme puissant rival l'exilarque de Babylone. De plus, le fait que les fils de R. Hiyya déclarèrent un jour, sous l'influence du vin [3], que le Messie ne viendrait pas avant la fin de l'Exilarcat en Babylonie et du Patriarcat en Palestine, ce fait, dis-je, trahit incontestablement l'opinion qu'on professait dans l'entourage de R. Hiyya sur R. Juda Ier et sa dignité. M. Weiss remarque donc avec raison qu'il manquait aux relations de ces deux docteurs cette amitié franche qui fait les liaisons solides [4] : il paraît même que R. Juda Ier se faisait violence pour vivre en bonne intelligence avec R. Hiyya, qui, lorsqu'il était irrité, pouvait devenir désagréable, fort de l'égalité de sa naissance et de sa vaste érudition.

On peut conclure de notre étude que les Patriarches de la Palestine se sont parfois trouvés dans une situation désagréable, souvent pénible, par suite de l'immigration de docteurs issus de la race de David : ils se voyaient obligés, en effet, même lorsqu'ils se distinguaient par leur érudition, de leur témoigner du respect, parce qu'ils en étaient aussi dignes que les Patriarches. C'est à

[1] La version araméenne dans *Ketoubot*, 62 *b*, qui rapporte que le mariage du fils de R. Juda Ier avec la fille de R. Hiyya fut empêché par suite de l'inégalité de naissance, le premier étant un descendant de Schefatya, fils de David, et R. Hiyya étant un descendant du frère de Schefatya, a, sans aucun doute, pour origine la tension des rapports entre les deux rabbins et la lutte occasionnée par l'orgueil de R. Hiyya.

[2] *Horayot*, 11 *b*.

[3] *Sanhédrin*, 38 *a*.

[4] *Zur Geschichte der Tradition*, II, 190.

cela que R. Nathan devait sa dignité officielle d'ab-bèt-din et R. Hiyya la haute considération dont il était honoré dans la maison de R. Juda Ier : c'est à cela aussi qu'il faut attribuer l'élection de R. Eléazar ben Azaria au Patriarcat : ils descendaient d'Ezra, ainsi qu'on l'affirme explicitement [1]. En outre, nous avons vu que, lorsque R. Simon b. Gamaliel s'avisa de restreindre les honneurs rendus au Babylonien R. Nathan, sa situation fut ébranlée par les attaques, dissimulées et ouvertes, que l'ambitieux ami de R. Nathan dirigea contre le Patriarche. Les attaques cachées se manifestèrent sous forme de griefs à l'adresse du patriarche Juda fils de Jacob et du roi David, les deux aïeux de R. Simon, pendant qu'on exaltait, au contraire, les mérites du patriarche Benjamin et des deux fils du roi Saül, mérites qui étaient attribués ainsi à R. Nathan, rival du Patriarche. Les investigations que nous avons ainsi faites et dont nous venons d'exposer le résultat, aideront peut-être à trouver dans le vaste domaine de l'*Agada* d'autres indications sur les événements historiques, et à mettre au jour de nouveaux matériaux qui permettront de résoudre les problèmes de ce genre.

ADOLPHE BUCHLER.

[1] Jer. *Yebamot*, I, 3 *b* ; *Taanit*, IV, 67 *d*.

USAGES JUIFS

D'APRÈS LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE DES MUSULMANS

La doctrine de l'Islam, telle qu'elle s'est formée dans la tradition (Hadîth) musulmane, a professé à l'égard des Juifs des enseignements qu'on peut considérer, en général, comme tolérants. Cette tradition enseigne, en effet, la bienveillance envers les adeptes des diverses religions [1] et prescrit l'amour du prochain même envers les autres croyants, et cela au nom du même prophète qui se montra si inexorablement cruel dans sa lutte contre les Juifs arabes [2]. Du reste, on ne se montra, en réalité, intolérant qu'envers les Juifs d'une partie de l'Arabie proprement dite [3], et seulement pendant la période de formation de l'islamisme ; mais dans les provinces conquises, on s'efforça de se montrer humain et tolérant envers les autres croyants. La légende relative à la « maison des Juifs » de Bostra [4] montre qu'on considérait comme une chose toute naturelle de respecter leurs anciens droits de propriété. Il n'est pas seulement recommandé expressément aux Musulmans de garantir la sécurité de la personne des « protégés », c'est-à-dire des adeptes des autres cultes (*mou'âhad*) [5], mais ils sont tenus d'accorder leur protection à tout opprimé, quelle que soit sa reli-

[1] Dans les instructions que Mahomet donna à Mouad ben Djebel, qui partait pour le Yémen, il dit « qu'aucun Juif ne doit être persécuté pour sa foi » (Al-Beladori, éd. de Goeje, 71).

[2] Cf. Wellhausen, *Muhammed in Medina*, 81.

[3] Ceux qui expulsèrent les Juifs de l'Arabie invoquèrent ces paroles attribuées à Mahomet « que dans la péninsule arabique il n'y a pas de place pour deux religions différentes », לא יגתמע דינאן פי גזירה אלערב, ou bien לא יבקין דינאן פי ארץ אלערב (Al-Muwatta, IV, 71). Il existe des divergences, exposées dans le commentaire de Zurkâni (*s. l.*), sur les limites géographiques de la région où ces paroles de Mahomet devaient être appliquées.

[4] Porter, *Five years in Damascus*, 2e édition, p. 235, Londres, Murray, 1870.

[5] Al-Buchâri, *Kitab-al-Diya*, n° 30.

gion. L'intolérance manifestée à l'égard d'une personne d'une autre croyance est très sévèrement blâmée. Comme Salih ben Ali, gouverneur musulman du Liban, maltraitait les tribus soumises, Al-Auzâ'î lui écrivit une lettre d'admonestation, dont nous ne voulons citer ici que la fin : « Je t'engage très sincèrement à prendre en considération l'avertissement du Prophète, qui a dit : Celui qui opprime un protégé et lui impose une charge trop lourde pour ses forces, celui-là, moi-même je serai son accusateur (au jour du jugement)[1]. »

Mais si les *hadith* enseignés au nom du Prophète sont animés d'un esprit de tolérance qu'on ne rencontre pas toujours dans le Coran[2] et la conduite de Mahomet, il faut dire aussi qu'il y a des degrés dans cette tolérance manifestée par l'enseignement traditionnel à l'égard des autres croyants. On sait que le *hadith* est l'expression de la tendance religieuse qui prédomina successivement dans les divers milieux musulmans pendant la période de développement de l'islamisme. Toutes les écoles politiques, théologiques ou sociales ont essayé d'exprimer leurs conceptions sous forme de *hadith*. Aussi existe-t-il des *hadith* qui sont en contradiction avec l'esprit de bienveillance qui règne dans les traditions canoniques. Les idées fanatiques, repoussées par l'islamisme orthodoxe et accueillies par les Schiites dans leurs livres religieux, qui déclarent impur tout mécréant[3], ces idées-là ont également pour elles l'autorité d'un *hadith*, qui n'a pourtant pas réussi à s'imposer comme article de foi à la généralité des croyants. Ainsi, Amr ben Rabah al-Abdi, de Basra, par exemple, raconte, d'après une tradition qu'il fait remonter jusqu'à Mahomet, que ce dernier rencontra un jour l'ange Gabriel et lui tendit la main ; l'ange refusa de la toucher. « Lave-toi d'abord, dit-il au Prophète, car tu as touché la main d'un Juif[4]. » C'est sous l'influence d'un sentiment de ce genre que la loi hanbalite ne défend pas précisément, mais désapprouve de serrer la main d'un *Dsimmi*[5].

Ce sentiment d'intolérance à l'égard des autres religions se développa principalement à la suite de la modification qui se produisit dans l'esprit gouvernemental quand la dynastie des Abbassides fit prévaloir ses tendances théocratiques. Sans doute, ces

[1] Al Beladori, éd. de Goeje, 162.

[2] Dans bien des cas, le *hadith*, né sous l'influence des faits, abolit une prescription du Coran.

[3] Voir *Zâhiritan*, 61-63.

[4] Dans Al-Dahabi, *Mizan al-itidâl*, II, 232 ; le même fait, rapporté d'après d'autres sources, *ibid.*, 275.

[5] Cf. le passage d'un code hanbalite dans *Monatsschrift* de Graetz, 1880, p. 308, 11.

princes respectaient les droits des autres croyants qui leur étaient garantis par les anciennes traditions, et, d'un autre côté, les Juifs, dans leurs relations avec les Musulmans, étaient assez prudents pour honorer Mahomet comme prophète des païens [1], afin de ne pas donner prétexte à leurs maîtres de les accuser de blasphème. Mais il n'est pas moins vrai que les adeptes des autres cultes étaient traités plus durement par les khalifes Abbassides que par leurs prédécesseurs, parce que les Abbassides considéraient l'Etat comme une *communauté religieuse* et que, par conséquent, ils ne se croyaient pas seulement investis du pouvoir temporel, comme leurs prédécesseurs, mais aussi, jusqu'à un certain point, du pouvoir spirituel. Grâce à ces tendances théocratiques, l'esprit de fanatisme qui présida [2] à tous les actes gouvernementaux d'Omar, au début de l'Islamisme, et qui, sous les Omayades, n'exerça pas beaucoup d'influence sur la vie publique, se réveilla pendant le règne des Abbassides, où il put se présenter sous une forme théologique et, par conséquent, être érigé plus facilement en doctrine religieuse. Dans la consultation que le khalife Haroûn al-Raschid se fit rédiger par son théologien Abou Yousouf sur la façon d'administrer l'Etat, on trouve un chapitre spécial pour conseiller au khalife d'appliquer des lois d'exception aux *Ahl al dsimma* et de les obliger à porter des vêtements distinctifs (*gijar*) [3]. Ce fut aussi à l'époque des Abbassides qu'on émit l'idée, certainement irréalisable, d'exclure les mécréants de toute fonction [4], et qu'on tint la main, comme je l'ai montré ailleurs [5], à l'application stricte de la loi défendant aux Juifs et aux Chrétiens de construire de nouveaux temples.

Tous les théologiens musulmans sont unanimes sur ce point que leurs coreligionnaires ne doivent pas suivre les mœurs des autres croyants, principalement des Juifs et des Chrétiens, et qu'ils sont tenus d'observer d'autres usages, surtout dans le domaine religieux. *Khâlifouhoum*, c'est-à-dire « distinguez-vous d'eux », c'est là un principe que la littérature religieuse invoque très fréquemment pour justifier le caractère spécial de pratiques religieuses ou autres prescrites aux Musulmans. Mais, s'il est ordonné à ces derniers de se distinguer des autres croyants, ce n'est pas par haine contre les religions étrangères, mais plutôt parce qu'on a obéi à une sorte de sentiment de particularisme et qu'on éprouvait une

[1] Voir *Appendice*, I.
[2] Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, 332–333.
[3] *Kitab al-Charag*, 72–73, éd. de Boulacq, 1302.
[4] Voir *Appendice*, II.
[5] *Z. D. M. G.*, XXXVIII, 674.

certaine aversion à faire comme des croyants dont le Prophète est censé avoir aboli les doctrines religieuses. Que Mahomet, au nom de qui on rapporte ce principe, l'ait réellement formulé lui-même, ou qu'il lui ait été attribué simplement par quelques théologiens ou par le consentement tacite de tous les Musulmans, la chose importe peu. Ce qui est certain, c'est que la littérature religieuse des Musulmans en est si pénétrée qu'on peut le considérer comme une des lois fondamentales de l'islamisme.

Nous devons pourtant ajouter que l'étude historique du développement de l'islamisme populaire [1] et doctrinaire prouve que ce principe n'a pas été mis toujours en pratique. Les emprunts faits aux autres religions et l'imitation ont été un important facteur dans la formation de ce qu'on appelle la doctrine musulmane, et le Prophète lui-même, désireux d'instituer quelques pratiques, ne semble pas toujours avoir hésité à s'adresser aux Juifs [2]. Et de fait, bien des usages ont été empruntés par les Musulmans aux Juifs, avec lesquels ils avaient, du reste, des relations fréquentes et étroites [3]. Sans parler des lois qui, d'après M. Kremer, ont passé du droit romain dans l'islamisme par l'intermédiaire de la *Halakha* juive [4], on peut montrer par de nombreux exemples l'influence directe de la loi et des coutumes juives sur la formation de la doctrine musulmane, et il serait intéressant de rechercher ce que l'islamisme a pris au judaïsme, en ne restreignant plus ces investigations aux éléments de l'Aggada [5], comme on l'a presque toujours fait jusqu'à présent, mais en les étendant jusqu'à la *Halakha*. Je me contenterai ici de citer quelques faits isolés.

[1] Pour prouver que des usages religieux étrangers se sont introduits dans l'Islamisme populaire, on pourrait citer bien des faits d'après l'ouvrage *Al-Madkhal* de Muhammed Al-Abdari (Alexandrie, 1293, 3 volumes). J'ai trouvé que bien des usages observés pour l'inhumation et pendant le deuil, et blâmés par l'auteur, qui attaque violemment tout ce qui est contraire aux sunna (au commencement du 3e volume), sont des imitations de coutumes juives.

[2] Voir, par exemple, plus loin, au n° 9 de notre article.

[3] Dans l'entourage immédiat de Mahomet, on cherchait à se mettre au courant des choses juives. Al-Buchâri, dans son *Kitab al-Ahkam*, n° 40, cite un fait assez intéressant. D'après cet auteur, Mahomet invita son secrétaire, Zeyd ben Thabit, d'étudier « l'écriture des Juifs », כתאב אלרהוד, pour qu'il pût se charger de la correspondance du Prophète avec les Juifs et lui lire leurs lettres, חתי כתבת ללנבי צלינם כתבה ואקראתה כתבהם אדא כתבוא אליה. S'agit-il ici simplement des caractères hébraïques (cf. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, III, p. XXIX) ou de la langue hébraïque? Faut-il supposer que déjà à ce moment, les Juifs écrivaient la langue arabe en caractères hébraïques ? Un *hadith* parallèle rapporte que Zeyd consacra un demi-mois à cette étude. Un passage du *Usd al-gaba*, II, 223, 9, rapporte que ce même Zeyd, sur l'ordre du Prophète, apprit le syriaque pour traduire certains écrits composés dans cette langue.

[4] Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I, 535.

[5] D'après Al-Buchâri, *Da'awât*, n° 37, Aïscha aurait reçu, à Médine, de deux vieilles femmes juives les idées relatives au חבוט הקבר.

De nombreux recueils de traditions[1] racontent longuement que Mahomet voulant un jour appliquer la loi biblique à un couple adultère juif, les Juifs, pour faire infliger aux coupables un châtiment moins rigoureux, cachèrent au Prophète que, d'après la Tora, ils devaient être lapidés ; mais le converti Abdalla ben Salam fit connaître la vérité au Prophète. C'est ainsi que le fait principal est rapporté dans les diverses versions des recueils canoniques. Mais il existe également une relation traditionnelle considérée comme apocryphe[2], qui nous paraît particulièrement instructive au point de vue de l'action exercée par le judaïsme sur l'islamisme. Elle se trouve dans l'*At-tahkik fi ahadith al-ta'lik* d'Abou-l-Farag Ibn al-Gauzi (ms. 1772 de la bibliothèque de l'Université de Leyde), f° 256 *b*. Nous donnons ici le texte de ce passage :

... ען מגאלד ען אלשעבי ען גאבר קאל אתי אלנבי צלעם יהודי ויהודיה קד זניא פקאל לליהוד מא נמנעכם אן תקימוא עליה אלחד פקאלוא כנא נפעל אד כאן אלמלך לנא פלמא אן דהב מלכנא פלא נגתרי עלי אלפעל פקאל להם איתוני באעלם רגלין פיכם פאתוה באבני צוריא פקאל להמא אנתמא אעלם מן וראכמא קאלא יקולון קאל פאנשדכמא באלה אלדי אנזל אלתוריה עלי מוסי כיף תגדון חדהמא פי אלתוריה פקאלא אדא שהד ארבעה אנהם ראוה ידכלה פיהא כמא ידכל אלמיל פי אלמכחלה רגם קאל איתוני באלשהוד פשהד ארבעה פרגמהמא אלנבי צלעם.

Il est hors de doute que ce récit a été arrangé pour justifier l'adoption du châtiment[3] qui, d'après les légistes musulmans, doit être infligé pour crime d'adultère. Du reste, il y a encore une autre anecdote où l'on voit que du temps du khalife Omar, cette même loi relative à l'adultère a été appliquée dans les mêmes conditions[4]. Il est impossible d'admettre que ce soit par pur hasard que le droit musulman, pour punir l'adultère, exige la même condition que le droit talmudique et la formule dans les mêmes termes כמכחול בשפופרת (*Maccot*, 7 *a*), d'autant plus que le *hadith*

[1] Al-Muwatta, IV, 3 ; Al-Buchâri, *Taukid*, n° 51 ; *Muharabûn*, n° 10 ; *Manakib*, n° 26 ; *Tafsîr*, n° 31 ; cf. *Z. D. M. G.*, XXXII, 345.

[2] A propos de ce *hadith*, Ibn al-Gauzi fait observer, dans son *Epikrisis*, qu'il n'est rapporté que par Mugalid qui, d'après Ahmed [ben Hanbal] et Yahya [ben Ma'in], ne mérite aucune créance (ליס בשיר) et dont les informations, à en croire Ibn Hibbân, ne peuvent pas servir d'arguments légaux (לא יגרז אלאחתגאג בה).

[3] Al-Mâwerdî, *Constitutiones politicæ*, éd. Enger, 383, 8 : כדכול אלמרוד פי אלמכחלה ; cf. Al-Balâdorî, éd. de Goeje, 345-6. Parmi les codes, je ne mentionne que Kudûrî, éd. Kasan, 104 ; *Muchtasar al-wikaja*, *ibid.*, 168.

[4] *Aganî*, XIV, 146.

que nous avons rapporté plus haut montre clairement qu'on avait pris des informations, pour cette loi sur l'adultère, auprès des Juifs. Peut-être même ce *hadith* n'a-t-il pas été accueilli dans les recueils de traditions authentiques précisément parce qu'il révèle trop ouvertement l'influence juive, car on ne voulait pas avouer que le droit musulman eût emprunté un de ses paragraphes à la législation juive (à la *Taurât*, comme disent les Musulmans). On voit donc que des éléments étrangers se sont glissés dans l'islamisme, quoiqu'en théorie, on ait adopté de très bonne heure le principe, que les théologiens appellent *moukhâlafat ahl al-Kitâb*, « l'action de se distinguer des gens du livre », c'est-à-dire des Juifs et des Chrétiens. Bien des lois, bien des rites et même bien des usages de la vie ordinaire n'ont d'autre raison d'être, d'après l'exposé des motifs, que le désir, chez les Musulmans, de ne pas imiter les autres croyants et de se distinguer d'eux le plus possible. C'est là un trait caractéristique de l'islamisme, dans la position qu'il a prise vis-à-vis des religions fondées sur un livre, et particulièrement du judaïsme [1].

En 1880, j'ai publié dans la *Monatsschrift* de Graetz (XXIX, 302-315, et 355-365), sous le titre de *Ueber jüdische Sitten und Gebraüche aus muhammedanischen Schriften*, une série de faits prouvant que souvent les théologiens musulmans ont institué des pratiques pour la seule raison d'empêcher leurs coreligionnaires de faire comme les autres croyants. Je vais donner ici une suite à cette étude, sans avoir pourtant la prétention d'épuiser le sujet et de ne plus laisser rien à glaner derrière moi. Nous aurons en même temps l'occasion de montrer que bien des usages sont qualifiés dans la littérature religieuse musulmane comme étant spécialement juifs, sans que cette qualification puisse être aucunement justifiée.

I

USAGES RITUELS [2].

1. La Soura II, 182, voulant indiquer la durée du jeûne du Ramadan, dit : « Mangez et buvez (pendant la nuit) jusqu'à ce que

[1] On remarquera, dans les citations qui vont suivre, que ceux qui rapportent les traditions ajoutent arbitrairement par ci par là le mot ואלנצארי (et les Chrétiens) au mot אלירהוד (les Juifs).

[2] Les ouvrages contenant les *hadith* sont cités ici d'après les éditions mentionnées dans la préface du 2e volume de mes *Muhammedanische Studien*.

vous puissiez distinguer le fil blanc du fil noir de l'aurore; ensuite observez un jeûne absolu jusqu'à la nuit », וכלוא ואשרבוא חתי יתבין לכם אלכיט אלאבי̇ץ מן אלכיט אלאסוד מן אלפגר תם אתמ̇ורא אלציאם אלי אלליל. A ce propos, on trouve dans les *Hadith* (voir principalement Al-Buchârî, *Kitâb al-çaum*, nos 16-20; Muslim, III, 78-81) divers récits pour prouver que le Prophète tient beaucoup à ce que les vrais croyants ne commencent leur jeûne qu'à l'aube; ils doivent considérer les heures précédant l'aurore comme faisant encore partie de la nuit, pendant laquelle il est prescrit d'interrompre le jeûne du Ramadan. La tradition ajoute même que Mahomet fit observer que, pour commencer chaque jour le jeûne, il ne faut pas s'en rapporter à Bilâl, son muezzin favori, qui a l'habitude d'annoncer la prière du matin avant l'heure réglementaire, mais à l'aveugle Ibn Oumm Maktoûm, accoutumé à faire cette annonce au moment précis. Par conséquent, il ne faut pas négliger de manger le jour du jeûne avant l'aube, car c'est un repas béni : תסח̇רוא פאן̇ פי אלסחור ברכה. Cette prescription, toute particulière au jeûne musulman, est indiquée comme devant le distinguer du jeûne des *Ahl al-Kitâb*, c'est-à-dire, dans ce cas spécial, du jeûne des Juifs. Dans Al-Dârimî (*Sounan*, p. 214), un client d'Amr ibn al-'Aç, le conquérant de l'Egypte, raconte que son patron ordonna à ses serviteurs de lui préparer un repas pour le matin du jour de jeûne (אן נצנע לה אלטעאם יתסח̇ר בה). Le repas servi, il y goûta à peine, et lorsqu'on lui en demanda la raison, il répondit : « Je n'ai pas fait préparer ces aliments parce que j'avais faim, mais parce que j'avais entendu de la bouche du Prophète que ce qui distingue notre jeûne de celui des *Ahl al-Kitâb*, c'est le repas du matin. » Les recueils de *hadith*, sans rapporter le récit du client d'Amr, mentionnent le principe qui en est la conclusion comme une sentence du Prophète : פצל מא בין ציאמנא וציאם אהל אלכתאב אכלה אלסחר[1].

2. Mais, s'il est prescrit de tarder à commencer le jeûne, il est également ordonné de s'empresser de le rompre à la fin de chaque jour du Ramadan (Al Buchâri, *Kitâb al-çaum*, n° 45). « Quand la nuit approche, quand le jour disparaît et que le soleil se cache, on rompt le jeûne », אדא אקבל אלליל ואדבר אלנהאר וגאבת אלשמס פקד אפטר אלצאים (Muslim, III, 83). Le Prophète aurait particulièrement fait remarquer la grande importance que la tradition attache à la rupture rapide du jeûne. On fait intervenir Dieu lui-même, qui déclare qu'il aime les hommes

[1] Muslim, III, 82; Abou Dawud, I, 234; Al-Tirmidi, I, 136 Al-Nasâï, I, 195.

en proportion de leur empressement à rompre le jeûne : קאל אללה עז׳ וגל׳ אחב׳ עבאדי אלי׳ אעגלהם פטרא (Al-Tirmidi, I, 135). Et ailleurs : « Mon peuple conforme sa conduite à ma sunna tant qu'il rompt son jeûne avant l'apparition des étoiles », לא תזאל אמתי עלי סנתי מא לם תנתטר בפטרהא אלנגום (Ibn Hibban et Al-Mustadrik, dans Al-Kastallânî, III, 448). Ce dernier passage, qui ne se trouve pas dans les deux *Sahîh*, laisse déjà entrevoir qu'il s'agit là aussi de faire autrement que les Juifs. Cela est dit explicitement dans la version qu'Ibn Maga, 123, donne de ce *hadîth* : עגלוא אלפטר פאן אליהוד יוכרון, « hâtez-vous de rompre le jeûne, car les Juifs tardent à le faire. » Et Abou Dawoud, I, 135, dit : לא יזאל אלדין טאהרא מא עגל אלנאס אלפטר לאן אליהוד ואלנצארי יוכרון « la religion ne cessera pas d'être victorieuse tant que les hommes se hâteront de rompre le jeûne, car les Juifs et les Chrétiens y mettent de la lenteur. »

3. Les matériaux livrés par la tradition au sujet de l'institution du jeûne d'Aschoura [1], fixé à l'origine par Mahomet au dix du premier mois (Muharram), sont assez confus; ce jeûne répondait certainement au *Yom Kippour* juif. D'après quelques récits, ce jeûne aurait déjà été observé à La Mecque; d'après d'autres, Mahomet l'aurait établi à Médine, en imitation du *Yom Kippour* des Juifs, qui auraient déclaré que ce jeûne était si important pour eux parce qu'il leur rappelait la ruine de Pharaon et la délivrance des Israélites. Quand Mahomet commença à se soustraire totalement à l'influence juive, il abolit le jeûne d'Aschoura et le remplaça par le Ramadan, laissant pourtant aux croyants la faculté d'observer également l'Aschoura, que lui, dit-on, continua à célébrer : הדא יום עאשורא ולם יכתב אללה עליכם ציאמה ואנא צאים פמן אחב׳ מנכם אן יצום פליצם ומן אחב׳ מנכם אן יפטר פליפטר. Les éléments nécessaires pour juger en connaissance de cause jusqu'à quel point l'islamisme s'est laissé influencer par le Yom Kippour se trouvent abondamment dans Muslim, III, 98-103; plus brièvement dans Al-Buchâri, *Kitâb al-çaum*, n° 69, et Ibn Maga, 125. Pour l'objet particulier de notre étude, le récit suivant présente un intérêt très grand ; il ne se trouve pas dans Buchâri, mais n'est rapporté que dans Muslim (p. 102), et est attribué à Abdallah ibn Abbas : חין צאם רסול אללה צלעם יום עאשורא ואמר בציאמה קאלוא יא רסול אללה יום תעטמה אליהוד ואלנצארי [2] פקאל רסול אללה פאדא כאן אלעאם אלמקבל אן שא אללה צמנא אליום אלתאסע קאל פלם יאת

[1] Cf. Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammed*, III, 53.
[2] Voir plus haut, page 80, note 1.

אלעאם אלמקבל חתי הופי רסול אללה צלעם « Quand le Prophète commença à jeûner le jour d'Aschoura et ordonna (aux autres) de jeûner, on lui dit : O Prophète, c'est là un jour qui est célébré par les Juifs et les Chrétiens ! Il répondit : L'année prochaine, avec la volonté de Dieu, nous jeûnerons le neuvième jour (pour nous distinguer des Juifs). L'année suivante, le prophète était déjà mort. » Al-Tirmidi (I, 145) attribue même à Ibn Abbas ces paroles : צומוא אלתאסע ואלעאשר וכאלפוא אליהוד, « Jeûnez le neuvième et le dixième jours et distinguez-vous ainsi des Juifs ». Une tradition rapportée par Ahmed ben Hanbal (dans Al-Kastallâni, III, 482) va plus loin : צומוא יום עאשורא וכאלפוא אליהוד וצומוא קבלה יומא ובעדה יומא, « Jeûnez le jour d'Aschoura, mais, pour vous distinguer des Juifs, jeûnez un jour avant (le 9) et un jour après (le 11). »

4. Le « jeûne d'Aschoura » des Juifs excitait l'étonnement des Musulmans parce qu'ils trouvaient absurde qu'un עיד, un jour de fête, où, d'après l'aveu des Juifs de Khaïbar, « ils faisaient mettre à leurs femmes leurs bijoux et leurs plus beaux atours [1] », qu'un tel jour fût en même temps un jour de jeûne. C'est pour éviter une telle contradiction qu'on leur interdit de consacrer le vendredi à un jeûne qu'ils se seraient imposé, parce que ce jour est considéré comme férié et ne peut pas être attristé par un jeûne, à moins que le vendredi ne fasse partie de toute une série de jours de jeûne, comme pendant le Ramadan. Aussi n'était-il permis de jeûner le vendredi que si l'on jeûnait en même temps le samedi (Al-Buchâri, *l. c.*, n° 63 ; Muslim, *l. c.*, 105 ; Al-Tirmidi, I, 145; Ibn Maga, 124). Les *hadith* si brefs mentionnés dans ces passages sont ainsi complétés dans le *Mustadrak* (cf. *Usd al-gaba*, III, 92) : יום אלגמעה עיד פלא תגעלוא יום עידכם יום ציאמכם אלא אן תצומוא קבלה או בעדה. A une époque plus ancienne, il paraît encore y avoir eu contestation au sujet de cette question, car Malik ibn Anas (mort en 795) dit dans son *Al-Muwatta*, II, 127 : « Je n'ai jamais entendu dire par un théologien ou un légiste ou par quelque autre personne qui ait de l'autorité dans ces questions qu'il est défendu de jeûner le vendredi ; c'est, au contraire, une œuvre pie. J'ai vu un homme très instruit jeûnant un vendredi ; il avait même choisi intentionnellement ce jour pour jeûner », לם אסמע אחדא מן אהל אלעלם ואלפקה ומן יקתדי בה ינהי ען ציאם יום אלגמעה וציאמה חסן וקד ראית בעץ אהל אלעלם יצומה וארא

[1] Muslim, III, 101, à la fin : כאן אהל כיבר יצומון יום עאשורא יתכלונה עידא וילבסון נסאיהם פיה חליהם ושאראתהם.

כאן יתחראה. Mais nous avons vu plus haut qu'un siècle après Malik, l'opinion qu'il avait rejetée était rapportée dans divers recueils de traditions au nom même de Mahomet et mentionnée comme faisant loi. Plus tard, on justifia la défense de jeûner le vendredi en disant qu'il ne fallait pas imiter les Juifs, qui observent leur jeûne principal pendant un jour de fête. Ainsi, on lit dans Al-Dahabi, *Mizan al-i'tidal*, I, 222 : לא תצומוא יום אלגמעה תתכלונה עידא כמא פעלת אליהוד ואלנצארי ולכן צומוא יומא קבלה ויומא בעדה. Et ailleurs (Al-Kastallâni, III, 471) : לא יתשבה באליהוד פי אפראדהם צום יום אלאגתמאע פי מעבדהם, « il ne faut pas ressembler aux Juifs, qui ont désigné, pour y jeûner, le jour où ils se réunissent dans leurs temples. » Comme, dans la suite de ce passage, il est aussi question des Chrétiens, il ne peut s'agir que du vendredi-saint.

5. D'après les *hadith* qui font autorité [1], le temps pendant lequel on peut réciter la prière du soir (*al-magrib*) commence au coucher du soleil et dure jusqu'à la disparition complète de la lueur rouge (*al-shafak*) qui accompagne le coucher du soleil. Ensuite, quand l'obscurité arrive, commence le temps de la prière de la nuit (*al-isha*). Bien des sentences relatives à cette question recommandent instamment de faire la prière du soir le plus tôt possible, dès que l'heure règlementaire a sonné, et de ne pas attendre jusqu'à l'extrême limite du temps où il est permis de la faire. Voici ce qu'on lit dans Ibn Maga, 30, et Al-Bagawi, *Masabih al-sunna*, I, 31 : לא תזאל אמתי עלי אלפטרה [2] מא לם יוכרוא אלמגרב חתי תשתבך אלנגום, « mon peuple (dit le Prophète) ne cessera pas de persister dans la vraie foi tant qu'il ne retardera pas la prière du soir jusqu'au moment où les étoiles paraissent en grand nombre. » Un autre fait prouve encore combien on tenait à ce que la prière du soir fût récitée le plus tôt possible, c'est qu'on met dans la bouche du Prophète une sentence par laquelle il défend instamment d'appeler le coucher du soleil *al-îsha*, à la manière des Bédouins (Al-Buchâri, n° 18). Le théologien Al-Shafii tenait tellement à faire réciter la prière du soir le plus tôt possible, qu'après avoir indiqué jusqu'à quel moment on pouvait la réciter, il revint sur sa première indication et avança cette limite [3]. Il est vrai que les autres théologiens ne se sont pas rangés à son avis.

[1] Les textes sont faciles à trouver dans les ouvrages spéciaux, dans le chapitre relatif aux heures des prières (*Mawâhît al-çalât*) ; voir particulièrement Al-Tirmidi, I, 35.

[2] Bag., בלר, « dans le bien ».

[3] *Minhaq al-talibin*, éd. Van den Berg, I, 60, Batavia, 1882.

Cette recommandation de réciter le plus tôt possible la prière du soir a été également inspirée par le désir de se distinguer des Juifs, qui ne font cette prière que « lorsque les ténèbres apparaissent », אנתטאר אלאטלאם מצאהאה אליהוד (*hadith* d'Ahmed ben Hanbal, d'après Al-Zurkani, I, 23, 2, et Ibn Hagar, *Içaba*, IV, 276).

6. On lit dans Al-Dahabi, *Mizan al-i'tidal*, II, 87 : ען עבאדה אבן אלצאמת סאלת רסול אללה צלעם ען קול אלנאס תקבל אללה מנא ומנכם קאל דאך פעל אהל אלכתאב וכרהה. « Oubada ben Al-Samit raconte : J'ai interrogé le Prophète sur l'habitude qu'ont les gens de se dire les uns aux autres (après la prière) : Puisse Dieu exaucer notre prière et la vôtre ! Le Prophète me répondit : C'est une habitude empruntée au « peuple du Livre », et je la désapprouve. »

7. Dans Al-Muwatta, I, 358-360, est examinée la question de savoir s'il faut autoriser les femmes à prendre part aux prières publiques dans les mosquées. On cite alors cette parole du Prophète : « N'éloignez pas les servantes de Dieu des mosquées de Dieu. » Par contre, on raconte d'Omar qu'il ne permit qu'à contre-cœur à sa femme d'aller dans les mosquées. La conclusion est donnée par Aïscha : « Si le Prophète, dit-elle, avait pu voir de son vivant comment se comportent maintenant les femmes, il leur aurait défendu de pénétrer dans les mosquées, comme on l'a fait pour les femmes des Banou Israil [1]. » Celui qui rapporte ces paroles demanda alors à la personne qui les lui communiqua s'il était vraiment interdit aux femmes des Banou Israil d'entrer dans les mosquées ; la réponse fut affirmative. Le commentaire de Zurkâni (p. 360) complète, d'après une autre source, ces paroles d'Aïscha, qui aurait ajouté que les femmes des Banou Israil avaient l'habitude de mettre des chaussures en bois [2] et coquetaient avec les hommes dans les mosquées : כן נסא בני אסראיל יתכדן ארגלא מן כשב יתשופן ללרגאל פי אלמסאגד פחרם אללה עליהן אלמסאגד.

8. Dans Al-Tirmidi, II, 162 : ען אנס קאל כאנת אליהוד אדא חאצת אמראה מנהן לם יואכלוהא ולם ישארבוהא ולם יגאמעוהא פי אלביות פסיל אלנבי צלעם ען דלך פאנזל אללה תע' ויסילונך ען אלמחיץ קל הו אדי פאמרהם רסול אללה צלעם אן יואכלוהן

[1] Il est assez singulier qu'Al-Zurkâni n'applique pas ces mots au peuple juif en général, mais aux fils du patriarche Jacob.

[2] On veut certainemeut désigner par là la chaussure que, dans l'Orient moderne, on nomme *Kabkâb* ou *Kubkâb*. Voir E. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 5e éd., I, 55. Londres, 1871.

וישארבוהן ואן יכונוא מעהן פי אלביות ואן יפעלוא כל שי מא כלא אלנכאח פקאלת אליהוד מא יריד אן ידע שיא מן אמרנא אלא כאלפנא פיה, « d'Anas (ben Malik). Celui-ci raconte : Les Juifs ne mangent ni ne boivent avec une femme qui a ses menstrues et ne restent pas avec elle dans la même maison. On interrogea le Prophète à ce sujet, et Dieu lui fit cette révélation (Soura, II, 222) : « Ils te consultent sur la menstruation ; réponds que c'est un dommage [séparez-vous des femmes quand elles sont dans cet état et n'en approchez pas jusqu'à ce qu'elles soient redevenues pures]. » Le Prophète ordonna donc de manger et de boire avec elles, de demeurer dans la même maison, et, en général, de faire tout, mais non de cohabiter. Alors les Juifs dirent : Il veut que rien ne reste de ce qui nous a été prescrit sans qu'il le change. » Dans Al-Buchâri, *Kitab al-Hejd*, n° 6, dans Muslim, I, 359, et dans Al-Muwatta, I, 103, on trouve citée la loi d'une façon très brève, sans les détails donnés par Al-Tirmidi et sans aucune mention des Juifs. Al-Tirmidi aussi cite ailleurs (I, 29), sur cette question, un *hadith* plus bref, où il ne parle pas des Juifs. Dans le *Kitab al-tafsir*, d'où nous avons extrait le passage ci-dessus d'Al-Tirmidi, les deux Sahih n'ont fait aucune remarque sur le verset du Coran. On voit donc que ce *hadith* ne se trouve pas dans les anciennes versions, et il n'est pas impossible qu'il ait pris la forme qu'il a dans notre texte à l'époque où la secte caraïte était déjà organisée [1].

Nous ferons remarquer, en passant, que l'usage d'isoler complètement la femme pendant l'époque de la menstruation semble avoir déjà existé chez les anciens Arabes, avant l'islamisme. Le fait suivant, rapporté dans Agani, II, 37, 18, offre pour cette question une certaine importance. On isola la fille d'un prince de la tribu de Kudaa, en Mésopotamie, au moment de ses menstrues, פאכרגת אלי אלרבץ, et elle fut emmenée hors de la partie habitée de la ville. Cette coutume a peut-être été adoptée sous l'influence des Perses. La raison invoquée pour expliquer cet usage (Yakut, II, 282) ne peut naturellement pas servir pour le juger [2].

9. Dans *Usd al-gaba*, IV, 324, Mohammed, fils du converti Abdallah ben Salam, raconte : « Le Prophète vint chez nous et nous dit : Allah vous a loués (vous, Juifs) pour les questions de

[1] Cf. Schwarz, *Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten*, I (Vienne, 1893), et les citations faites dans cet ouvrage.

[2] Sur l'éloignement des femmes, pendant la période des menstrues, du culte public chez les anciens Arabes, voir S. Wellhausen dans les Comptes rendus de la Société royale des sciences de Gœttingue, 1893, p. 455, note 3.

pureté, ne voulez-vous pas me donner de renseignements sur ce point? Ils répondirent : Nous trouvons écrit dans la Taurat qu'il faut se purifier avec de l'eau. » אתאנא רסול אללה צלעם פי ביתנא פקאל אן אללה תע' קד אתני עליכם פי אלטהור אפלא תכברוני קאלוא אנא נגדה מכתובא עלינא פי אלתוראה אן אלאסתנגא באלמא. On suppose donc, dans ce récit, que Mahomet voulait connaître des Juifs certaines prescriptions. *Ibid.*, 323. Dans ce passage, le Prophète, pour connaître ces lois, s'adresse aux *Ançar*, qui lui disent : כאן פינא אהל אלכתאב וכאן אחדהם אדא גא מן אללא גסל באלמא טרפיה. Nous trouvons encore ailleurs un texte (*ibid.*, 158) où nous voyons qu'on cherche à rendre ridicules les Juifs; voici ce que les Ançar disent de leurs voisins juifs : כאן לנא גיראן מן אליהוד כאנוא יגסלון אדבארהם מן אלגאיט פגסלנא כמא גסלוא.

10. Al-Tirmidi, I, 139, et Abou-Dawud, II, 91 : ען אבי האשם יעני אלרמאני ען זאדאן ען סלמאן קאל קראת פי אלתוראה אן ברכה אלטעאם אלוצו קבלה[1] פדכרת דלך ללנבי צלעם [פאכברתה במא קראת פי אלתוראה][2] פקאל רסול אללה צלעם ברכה אלטעאם אלוצו קבלה ואלוצו בעדה. « Abou Haschim rapporte au nom de Zadan et celui-ci au nom de Salmân. Ce dernier raconta : J'ai lu dans la Taurat que le repas est béni par l'ablution qui le précède [3], et j'en ai informé le Prophète et lui ai communiqué ce que j'avais lu dans la Taurat. Il me dit : Le repas est béni par l'ablution faite avant et après. »

11. D'après Abu-Dawud, II, 43, Ahmed ben Hanbal dans son *Musnad* et d'autres ouvrages de Sunan, dans Al-Zurkani, II, 20. Al-Shaarani, *Kashf al-gumma* (Caire, 1281), I, 240. D'abord le Prophète avait l'habitude de se lever [4] devant chaque cadavre [5], et de rester debout jusqu'à ce que le cadavre fût inhumé. Un jour, un rabbin juif passa devant lui et lui dit : Nous aussi nous agissons ainsi. Alors le Prophète s'assit et dit : Asseyez-vous pour faire autrement qu'eux. » וכאן רסול אללה צלעם יקום פי אלגנאזה חתי תוצע פי אללחד פמר בה חבר מן אליהוד פקאל הכדא נפעל פגלס אלנבי פקאל אגלסוא כאלפהם.

[1] Dans Al-Tirmidi, בעדה.
[2] Les mots entre crochets ne se trouvent que dans Al-Tirmidi.
[3] D'après Al-Tirmidi, « qui le suit ».
[4] Même devant le cadavre d'un Juif, et à quelqu'un qui s'en étonnait il répondit : *Aleïsat nafsan*, « n'est-ce donc pas une âme ? » (Al-Buchârî, *Kitab al-ganaiz*, n° 49 ; cf. *Revue de l'histoire des religions*, XVI, 160).
[5] *Muhammedanische Studien*, II, 224.

12. Il est d'usage chez les Musulmans de marcher vite avec le cercueil, et pour expliquer cette coutume une tradition dit « qu'il ne faut pas aller à pas lents avec le cercueil, comme le font les Juifs », ולא תדבּוא בהא כדביב אליהוד (Al-Abdari, *Madchal*, III, 26).

13. Un *hadith*, mentionné dans le *Musnad* d'Ahmed ben Hanbal (qu'on trouve dans Al-Kastallâni sur Al-Buchâri, *Kitab al-ganaiz*, n° 79, II, 505), explique ainsi la différence qui existe chez les musulmans et les « gens du Livre » dans la manière de procéder à la sépulture des morts : אללחד לנא ואלשקّ לאהל אלכתאב, c'est-à-dire « nous enterrons nos morts en pratiquant une niche latérale (לחד) dans la fosse, tandis que les gens du Livre fendent simplement la terre (שקّ) pour y creuser la fosse. »

II

DOGMES.

14. Au point de vue dogmatique, la plus grave accusation dirigée par les polémistes musulmans contre la religion juive est qu'elle enseigne le תגסים, c'est-à-dire qu'elle donne des attributs corporels à la divinité [1]. Cette accusation, dont les premières traces se trouvent dans les *hadith* [2], est partout répétée dans les écrits polémiques des musulmans et s'appuie le plus souvent sur des textes aggadiques [3].

Parmi les divergences dogmatiques qui, dans les temps anciens, ont été exprimées sous forme de *hadith*, je n'en veux citer qu'une seule. On rapporte au nom de l'Ançar Thabit ben Al-Harith, tombé à la bataille de Bedr aux côtés de Mahomet, les paroles suivantes (*Usd al-gaba*, I, 221) : « Les Juifs, en perdant un petit

[1] Cf. *Monatsschrift* de Graetz, 1880, p. 409 ; Fürst, *Geschichte des Karäerthums*, I, 167.

[2] Al-Buchârî, *Tauhîd*, n° 20 ; *Tafsîr*, n° 263, et un long passage dans Kastallâni, VII, 114 et 358.

[3] Voir Ibn Hazm, dans *Jeschurun*, de Kobak, 1872, p. 98 suiv. Ibn Tejmiya (décédé en 1328), qui eut lui-même beaucoup à souffrir à cause de certaines idées entachées d'anthropomorphisme (*Zahiriten*, 190), dit des Juifs, dans un écrit de polémique dirigé contre les Chrétiens : ומן גלאה אלמגסّמה אליהוד מן יחכי ענה אנה קאל אן אללה תע׳ בכי עלי אלטופאן חתי רמّד ועאדתה אלמלאיכה ואנّה נדם חתי עץ ידה וגרי מנהא אלדם והדא כפר ואצח.

enfant, ont l'habitude de dire : c'est un צדיק (c'est-à-dire que cet enfant, mort innocent, participera à la béatitude céleste). Mahomet l'entendit et dit : Les Juifs mentent; Dieu ne crée pas d'âme dans le sein maternel sans décider d'avance si cette âme sera sauvée ou damnée. C'est à ce point que se rapportent les paroles du Coran, LIII, 33 : כאנת יהוד תקול אדא הלך להם אלסגיר קאלוא הו צדיק פבלג דלך אלנבי צלעם פקאל כדבת יהוד מא מן נסמה יכלקהא אללה תע' פי בטן אמה אלא אנה שקי או סעיד פאנזל אללה תע' הדה אלאיה הו אעלם בכם אדא אנשאכם אלך.

15. Al-Scharani, *Kashf al-gumma*, II, 113 : קאל אבן עבאס רצי אללה ענהמא וכאנת אליהוד תקול אלעזל הו אלמודה אלצגרי פקאל אלנבי צלעם כדבת יהוד אן אללה עז וגל לו אראד אן יכלק שיא לם יסתטע אחד אן יצרפה, « Ibn Abbas raconta (au prophète) : Les Juifs disent qu'empêcher de concevoir, c'est, en petit [1], ensevelir des enfants. Le Prophète répliqua : Les Juifs mentent; si Dieu veut appeler quelque chose à la vie, personne ne peut l'en empêcher. »

III

HABITUDES DE LA VIE ORDINAIRE.

16. Dans un article de la *Monatsschrift* (1880, 310 suiv.), il est question du *sadal*, que Mahomet considère comme exclusivement juif et qu'il défend aux croyants d'imiter. Ce *sadal* désigne une certaine façon de porter le vêtement supérieur pendant la prière [2]. Les recueils de traditions parlent pourtant encore d'un autre *sadal* qui est également indiqué comme un usage juif. On peut voir, sur ce sujet, Al-Buchâri, *Kitab al-manakib*, n° 23; Libâs, n° 70; Al-Nasâï, II, 229; Ibn Maga, 267; cf. *Lisân al-arab*, XIII, 354 : כאן אלנבי צלעם יחב מואפקה אהל אלכתאב פימא לם יומר פיה וכאן אהל אלכתאב יסדלון אשעארהם וכאן אלמשרכון יפרקון פסדל אלנבי צלעם נאצייתה תם פרק בעד. « Le Prophète aimait à se trouver d'accord avec les gens du Livre pour les cas où il ne lui était pas ordonné (de faire le contraire). Les gens du

[1] Allusion à la coutume de certaines tribus païennes arabes qui ensevelissaient leurs filles toutes vivantes.

[2] Le passage publié dans la *Monatsschrift* (1880, p. 356) sur le *Taylasan* (טלית) se trouve dans Al-Buchârî, *Kitab al-magazi*, n° 40.

Livre[1] portaient les cheveux flottants, les païens faisaient une raie. Alors, le Prophète qui portait d'abord les cheveux flottants, les partagea ensuite par une raie[2]. »

17. Les recueils de *hadith* contiennent tous un chapitre intitulé *Bab al-khidab*, sur l'action de teindre les cheveux gris[3]; ils rapportent que le Prophète aurait ordonné aux musulmans de se teindre les cheveux et la barbe devenus gris[4] (en blond ou en fauve, mais pas en noir[5], lit-on dans le Muslim). On a voulu prouver par les reliques de ses cheveux que le Prophète lui-même s'était teint, quand il fut devenu grisonnant. On rapporte que c'est son aïeul Abd al-Muttalib qui le premier pratiqua cet usage chez les Arabes (*Lisân al-arab*, I, 345). Cette question de la teinture des cheveux est aussi traitée dans l'ancienne littérature profane. On mentionne dans le *Fihrist*, 135, 25 (cf. 136, 1), un ancien ouvrage intitulé כתאב אלכצאבאת ודם אלשיב, « Sur la teinture des cheveux et l'action de blâmer la vieillesse. » Plus tard, la littérature spéciale (adab) s'occupe fréquemment de ce sujet.

Si nous nous arrêtons si longuement ici sur cette question, c'est qu'elle rentre également dans le cadre de cette étude, car plusieurs passages des recueils de traditions justifient cette habitude des musulmans de teindre leurs cheveux gris en disant qu'ils agissent ainsi pour se distinguer des Juifs et des Chrétiens. On lit dans Al-Buchâri, 67 : אן אליהוד ואלנצארי לא יצבגון פלאלפוהם, « les Juifs et les Chrétiens ne se teignent pas; faites donc le contraire », et dans Tirmidi : גיּרוא אלשיב ולא תשבהוא באליהוד, « changez vos cheveux blancs pour ne pas ressembler aux Juifs. »

18. Par contre, un détail de la toilette féminine, considéré comme spécialement juif, est fortement blâmé, c'est l'usage des femmes juives d'ajouter d'autres cheveux aux leurs, ce qu'on appelle וצל

[1] D'après la leçon du *Lisân al-Arab* : « Lorsque le Prophète arriva à Médine, etc. » Il ressort de ce passage qu'il s'agit ici principalement des Juifs.

[2] Dans la capitulation imposée aux habitants chrétiens de Jérusalem par le vainqueur Omar, il est dit, entre autres : « nous ne les imiterons (les musulmans) ni dans leur façon de s'habiller..., ni dans leur habitude de partager leurs cheveux (ולא פי פרק אלשיער). Mugir al-din, *Al-ins al-galil* (Caire, 1283) 225, 15.

[3] Voir, par exemple, Al-Buchâri, *Kitab al-libas*, nos 66 et 67; Muslim, IV, 442; Al-Tirmidi, I, 325 ; Al-Nasaï, II, 214 ; Ibn Maga, 266.

[4] Cf. *Muhammedanische Studien*, II, 19, 10; *Revue de l'histoire des religions*, XXVIII, 114.

[5] On trouve naturellement dans la tradition musulmane des pensées toutes contraires à celles que nous citons ici. Ibn Maga, 273, 2, appelle les cheveux gris נור אלמומן, « la lumière du croyant », et dit qu'il ne faut pas s'en séparer.

אלשער. Mahomet a lancé un anathème violent contre celles qui pratiqueraient cet usage (Al-Buchâri, *Libas*, n° 83 ; Muslim, IV, 454), et le récit suivant nous montre avec quelle sévérité les théologiens jugent cette habitude [1]. On raconte, en effet, que le khalife Mouaviya, ayant mis la main sur un faux chignon pendant son pèlerinage, ordonna à un prédicateur de tonner contre cette coutume du haut de la chaire, à Médine, où il exhiba le corps du délit (Al-Muwatta, IV, 63 ; *Usd al-gaba*, IV, 686) et prononça ces paroles : « Les Banou-Israïl sont déchus parce que leurs femmes usaient de tels moyens [2]. » Ce récit, tel qu'il est rapporté dans Al-Nasaï, II, 229, fait ainsi parler Mouaviya : « Je n'ai vu que des Juifs pratiquer de tels usages. »

APPENDICE.

I

Al-Scheybânî (décédé vers 795-803), dans son « Droit de guerre musulman », dit (d'après le ms. de la bibliothèque de l'Université de Leyde, Warner 373, f° 35 *a*) :

קאל (מחמד אלשיבאני) פאמ̇א אליום בבלאד אלעראק ישהדון אליהוד אן לא אלה אל̇א אלה ואן מחמדא רסול אל̇לה ולכנהם יזעמון אנה רסול אלי אלערב לא אלי בני אסראייל [3] ויתמס̇כון בטאהר קולה תע׳ הו אל̇לי בעת פי אלאמיין רסול̇א מנהם פמן יקר̇ מנהם באן מחמדא רסול אל̇לה לא יכון מסלמא חת̇י יתבר̇א מן דינה מ׳ ד̇לך ויקר̇ באנה דכל פי אלאסלאם חת̇י אד̇א קאל אליהודי או אלנצראני אנא מסלם או אסלמה לא יחכם באסלאמה לאנהם יד̇עון ד̇לך פאן אלמסלם הו אלמסתסלם ללחק̇ אלמנקאד לה והם יזעמון אן אלחק̇ מא הם עליה פלא יכון מטלק הד̇א אל̇לפט̇ פי חק̇הם דליל אלאסלאם חתי יתבר̇א מן דינה וכד̇לך לו קאל ברית מן אליהודיה ולם יקל מ׳ ד̇לך דכלת פי אלאסלאם פאנ̇ה לא יחכם באסלאמה לאנה יחתמל אנ̇ה תבר̇א מן אליהודיה ודכל פי אלנצראניה פאן קאל מ׳ ד̇לך דכלת פי אלאסלאם פחינ̇יד יזול הד̇א אלאחתמאל.

[1] Ils s'élèvent très souvent contre les tours en cheveux portés par les femmes, « qu'ils comparent aux protubérances des chameaux de la Bactriane ». Voir Al-Damirî, I, 144 (*hadith* de Muslim); cf. *Z. D. M. G.*, XXVIII, 320, note 1.

[2] Voir *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1892, p. 101, note 2.

[3] *Ibid.*, f° 432 : לאנ̇הם גמיעא יקולון הד̇א ליס מן נצראני ולא יהודי ענדנא נסאלה אל̇א קאל הד̇ה אלכלמה פאד̇א אסתפסרתה קאל רסול אל̇לה עליכם לא אלי בני אסראייל.

« Muhammed al-Scheybânî dit : Aujourd'hui, tous les Juifs reconnaissent dans les régions de l'Irak *qu'il n'y a pas de Dieu hormis Allah et que Mahomet est l'envoyé de Dieu*, mais ils prétendent qu'il n'a été envoyé comme prophète que chez les Arabes et non pas chez les Israélites [1]. Ils s'attachent à la lettre du passage du Coran (Soura LXII, 2) : Il est Celui qui envoya vers les gens sans livre (les Arabes) un messager d'entre eux. Si donc quelque Juif reconnaît que Mahomet est un envoyé de Dieu, il ne peut pas encore être regardé comme musulman, jusqu'à ce qu'il déclare avoir rompu avec son (ancienne) religion et avoue clairement qu'il a embrassé l'islamisme. Et même si un Juif ou un Chrétien dit : Je suis musulman, ou je professe l'islamisme, il ne peut pas encore être considéré comme adepte de l'islamisme, parce qu'ils déclarent que le *mouslim* est celui qui se soumet à la loi de la vérité [2] et se laisse guider par elle seule ; or, ils prétendent que ce qu'ils confessent est la vérité. Donc, quand il s'agit d'eux, ce qualificatif qu'ils s'appliquent (le nom de mouslim) ne prouve pas qu'ils aient la vraie foi ; il faut qu'ils déclarent avoir répudié leur (ancienne) religion. De même, si un Juif dit : J'ai quitté le judaïsme, et qu'il n'ajoute pas : Je suis entré dans l'Islam, il ne doit pas passer pour musulman, car après être sorti du judaïsme, il se peut qu'il soit entré dans le christianisme. Déclare-t-il, au contraire, qu'il est entré dans l'Islam, alors il n'existe plus d'équivoque. »

II

Si la loi religieuse musulmane avait défendu au chef de l'État de nommer des adeptes d'autres religions à des emplois administratifs, elle n'aurait pas pu être observée. On sait qu'il était indispensable, surtout dans les premiers temps, de recourir à des étrangers, pour qu'il n'y eût pas d'interruption dans la marche du gouvernement [3]. On était tout disposé à les remplacer, partout où cela était possible, par des musulmans, et plus d'un Abbasside fanatique s'efforça de les mettre complètement de côté [4] ; mais on avait absolument besoin d'eux pour l'administration jusque dans les temps les plus récents, et la nécessité avait raison du préjugé. Cette nécessité existait aussi bien dans les provinces musulmanes de l'Est que dans celles de

[1] Cf. *Jeschurun* de Kobak, IX, 24.

[2] Dans le sens usuel de l'expression. Ainsi, הבת ירושלם הבת שהיא יראה ומושלמת לי (*Pesikta di R. Kahana*, 125*a*) ; שהיה כשר ומושלם לבוראו (*Tanhouma*, éd. Buber, Genèse, p. 46) בא והשלים עצמו להקב"ה וקבל עליו עול מלכות שמים (*ibid.*. p. 63). Cf. Steinschneider, [*Hebr. Bibl.*, XX, 108] *Polemische und apologetische Literatur*, 266, note 56.

[3] Cf. Karabacek, *Ergebnisse aus den Papyrus Erzherzog Rainer*, Vienne, 1889, 12 p.

[4] Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 167.

l'Ouest[1] (comme en Andalousie). Le khalife fatimide Aziz, qui, il est vrai, avait épousé une chrétienne, nomma les Juifs et les Chrétiens aux plus hauts emplois de l'État, mais il n'hésita pas à les sacrifier à la fureur du peuple, qui lui reprochait sa tolérance [2].

Al-Mawerdi (décédé en 1058), qui avait toujours la tendance à prendre en considération, dans sa doctrine juridique, la situation du moment, déclare expressément que pour l'exécutif on peut employer des non-musulmans. Mais quand il s'agit de fonctions où l'on peut être appelé à s'occuper d'affaires religieuses (au tribunal, à la police, etc.), il veut qu'on ne les confie qu'à des musulmans libres [3]. A l'époque où le khalifat avait décliné et où le khalife n'était plus chef religieux que de nom, adressant en termes onctueux quelques conseils [4], s'il en avait le courage, à celui qui détenait réellement le pouvoir, il arriva bien une fois (en 1107) que le khalife, obligé par le sultan de rétablir dans ses fonctions un vizir qu'il avait destitué par ordre de ce même sultan, engagea le souverain à ne pas confier d'emplois publics aux *Ahl al-dimma* [5]. Mais précisément de ce que le chef religieux se soit cru obligé d'adresser un tel avertissement au sultan, nous pouvons conclure qu'en tout temps on avait l'habitude de nommer des non-musulmans à des emplois publics. Seulement les théologiens [6] continuaient à s'occuper de cette question et ne cessaient de conclure que l'État ne devait confier aucun poste aux « gens du Livre ». Il est vrai que pour des théologiens subtils, qui voulaient régenter le monde de leurs cabinets et l'obliger à se conformer à l'idéal proposé par la sounna, et qui n'avaient pas la charge d'administrer réellement l'État, pour ces docteurs l'idée de confier toutes les fonctions d'un pays musulman exclusivement à des musulmans orthodoxes n'avait rien d'étrange. Mais le pouvoir temporel, qui devait compter avec les exigences du temps et de la situation, ne se conformait jamais aux vœux des théologiens.

Comme spécimen de cette persistance des docteurs musulmans à vouloir exclure les Juifs de tout emploi administratif de l'État, nous donnons ici une consultation du grand théologien schafiite Yahya al-Nawawi, du XIIIe siècle. Ce document est emprunté à son petit ouvrage, peu connu, *Al-Manthurât*, d'après un ms. de la bibliothèque de l'Université de Leipzig, D. C., n° 189. Comme le montre le contenu, cette consultation n'examine pas un cas hypothétique, un simple point de casuistique, mais elle s'applique à un fait réel.

[1] On trouve dans Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères* (texte), II, 340) un fait intéressant qui s'est passé à Fez à l'époque des Mérinides.

[2] Ibn Al-Athîr, éd. Boulacq, IX, 29, pour l'année 380; *ibid.*, 43, pour l'année 386; cf. Kremer, *l. c.*, I, 188.

[3] *Constitutiones politicæ*, éd. Enger, 351, 12; 361, 4. Cf. Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, I, 457.

[4] *Muhammedanische Studien*, II, 64.

[5] Ibn al-Athîr, éd. Boulacq, X, 171, à l'année 501.

[6] Cf. quelques pièces éditées par M. Steinschneider dans *Polemische und apologetische Literatur*, 55, n° 36; 77, n° 62; 104, n° 82. Voir, sur cette même question, Catalogue des mss. du Caire, VII, 210, 20; 355, 17.

TEXTE DE LA CONSULTATION DE NAWAWI.

מסׄלה : רגׄל יהודי ולׄי צירפיא פי בית מאכׄל אלמסלמין ליזן אלדראהם אלמקבוצה ואלמצרופה וינקדהא ויעתמד פי דׄלך קולה הל תחלׄ תוליתה אם לא והל יתׄאב ולׄי אלאמר עלי עזלה ואסתבדאל תׄקה מסלם בדלה והל יתׄאב אלמסאעד פי עזלה.

אלגׄואב : לא יחלׄ תוליה אליהודי דׄלך ולא יגׄוז אבקאוה ולא יחלׄ אעתמאד קולה פי שי מן דׄלך ויתׄאב ולׄי אלאמר ופקה אללה תע׳ פי עזלה ואסתבדאל מסלם תׄקה ויתׄאב אלמסאעד פי עזלה קאל אללה תע׳ יא איהא אלדין אמנוא לא תתכׄדוא בטאנה מן דונכם לא יאלונכם כׄבאלא ודׄוא מא ענתׄם אלי אכׄר אלאיה ומיענאה לא תתׄכׄדוא מן ידאכׄל בואטן אמורכם מן דונכם אי גירכם והם אלכפׄאר לא יאלונכם כׄבאלא אי לא יקׄצׄרון פימא יקדרון עלי איקאעה בכם מן אלפסאד ואלאדי ואלצׄרר וקד בדת אלבגצׄא מן אפואההם יקולון נחן אעדאוכם.

TRADUCTION.

Demande. Un Juif a été nommé inspecteur des monnaies à la caisse d'État musulmane, il est chargé de peser les monnaies qui entrent et qui sortent et d'examiner si elles ne sont pas fausses et si elles ont leur poids, et son opinion dans ces questions est acceptée comme valable. Cette nomination est-elle licite (au point de vue de la loi religieuse)? Le gouverneur sera-t-il récompensé (par Dieu) s'il destitue ce Juif pour le remplacer par un musulman digne de foi, et celui qui aide le gouverneur (pour cette destitution) accomplit-il une œuvre pie?

Réponse. Il n'est pas permis de nommer un Juif à un tel emploi et on ne peut pas l'y maintenir, et il n'est permis d'ajouter foi à sa parole pour aucune affaire dépendant de cet emploi. Le gouverneur, que Dieu l'aide! accomplit une action méritoire en le destituant et en le remplaçant par un musulman digne de foi, et quiconque l'aide pour cette destitution aura du mérite. Allah dit (Coran, soura III, 114): « O vous qui croyez, ne mettez pas votre confiance en des gens qui ne sont pas des vôtres, ils ne cessent pas de vous nuire, leur désir est que vous soyez ruinés », etc. Cela veut dire que vous ne devez pas nommer ceux qui vous sont étrangers à des emplois qui leur permettent de pénétrer vos affaires jusqu'au fond, et cette défense s'applique aux mécréants... ils ne reculeront devant rien pour vous nuire et vous causer des dommages et des préjudices. « Leur haine se manifeste par la bouche », c'est-à-dire ils disent franchement: « Nous sommes vos ennemis. »

IGN. GOLDZIHER.

RECHERCHES SUR LE SÈFER YEÇIRA

I

LES PERMUTATIONS DES LETTRES EMPLOYÉES PRIMITIVEMENT COMME MÉTHODE D'ENSEIGNEMENT.

Les permutations des lettres de l'alphabet hébreu avaient pour but, à l'origine, d'apprendre aux enfants à épeler et de les exercer à la lecture. Saint Jérôme (fin du IVe siècle) parle de cet usage dans son commentaire sur Jérémie, XXV, 26 [1]. Saadia, au Xe siècle, rapporte qu'en Palestine et en Egypte, les enfants avaient coutume de consigner dans leurs cahiers (livres) 22 combinaisons de l'alphabet, pour apprendre, par ce moyen, à épeler [2]. De semblables tableaux étaient aussi en usage chez les Juifs d'Allemagne au XIIe siècle [3]. On a conservé un abécédaire de ce genre, rapporté de l'Orient; il se trouve dans la bibliothèque du regretté Jellinek. Pour rendre l'enseignement de la lecture intéressant, on donnait aux noms des lettres et aux combinaisons des syllabes un sens quelconque, le plus souvent un sens éthique. Les explications de ce genre, destinées à la jeunesse, étaient parfois données par des enfants particulièrement intelligents [4] ou par des élèves des

[1] Propter memoriam parvulorum solemus lectionis ordinem vertere et primis extremas miscere, ut dicamus αωβψ : sic et apud Hebræos primum est א, secundum ב, usque ad vigesimam secundam et extremam literam ת, cui penultima est b, legimus itaque אתבש. Voir Lœw, *Graphische Requisiten*, p. 42; Berliner, *Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midrasch*, p. 12.

[2] *Commentaire sur le S. Yeçira*, publié par M. Lambert, p. 104.

[3] Elazar Rokéah dit (*Rokéah*, § 296) : ...ומביאים הלוח שכתוב עליו אבג"ד... וקורא הרב כל אות ואות מן א"ב והתינוק אחריו, וכל תיבה של תשר"ק ...והתינוק אחריו. Cf. *Bèt ha-Midrasch*, VI, XXXX, et Güdemann, *Erziehungswesen*, I, 5.

[4] On attribue des explications de ce genre à R. Eliézer et à R. Josué encore enfants, Jer. *Meguilla*, I, 9; cf. *Ber. rab.*, I, et mes *Beiträge*, p. 98.

classes élémentaires[1]. Il y eut même des savants distingués qui ne dédaignèrent pas de composer des abécédaires de ce genre, témoin l'alphabet אטבח de R. Hiyya (*Soucca*, 52 *b*). L'opuscule אותיות דר' עקיבה est aussi un produit, plus récent, de cette littérature.

Ce qui avait été destiné d'abord à l'esprit simple de la jeunesse allait bientôt servir à l'usage d'un mysticisme raffiné. Comme les mystiques admettaient que le monde a été créé par le verbe de Dieu, ils se croyaient obligés d'attribuer également une vertu créatrice aux lettres qui composent le verbe. On sait le rôle important qu'ont joué les lettres dans les cosmologies des gnostiques, notamment dans celle de Marc. Aussi se laissait-on aller facilement à voir dans les permutations des lettres les différentes opérations et combinaisons accomplies par Dieu pendant la création. Au lieu de s'en tenir à la simple expression de la Bible : « il dit et cela fut », les mystiques imaginèrent une création accomplie au moyen de combinaisons de lettres[2]. C'est ainsi que les 22 combinaisons des abécédaires devinrent les portes, שערים, du *Sèfer Yeçira*, au moyen desquelles Dieu a créé le monde[3].

[1] Au sujet de R. Akiba, il est dit dans *Abot di R. Natan*, VI : הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות. א"ל רבי למדני תורה, אחז ר' עקיבא בראש הלוח ובנו בראש הלוח. כתב לו אלף ולמדה, בית ולמדה. אלף תיו (donc אתב"ש) ולמדה... הלך וישב לו בינו לבין עצמו אמר: אלף זו למה נכתבה, בית זו למה נכתבה... Dans *Schabbat*, 104 *a*, on lit : אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא אתמר כוותייהו : אלף בית, אלף בינה, גמל דלת, גמול דלים... אתבש, אותי תעב אתאוה לו... אחס בטע גוף, אני חס עליהם מפני שבעטו בגוף... On raconte aussi de Jésus, qu'étant enfant, il a expliqué la forme de l'alphabet hébreu, selon d'autres de l'alphabet grec; voir Jellinek, *Bèt ha-Midrasch*, VI, XII.

[2] *Berakhot*, 58 *a* : אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ... *Hekhalot*, dans Jellinek, *Bèt ha-Midrasch*, V, 175 et 185, אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות...

[3] 22 lettres multipliées par 21 donnent 462 combinaisons (car une lettre multipliée par elle-même ne donne pas de combinaison, mais une simple répétition). Comme la moitié de ces combinaisons ressemble à l'autre (דב = בד), il reste 231, les רל"א שערים du *Sèfer Yeçira* (d'après Saadia). Pour la signification des lettres dans la doctrine religieuse des Mahométans et dans le Soufisme, voir Goldziher, *Z. D. M. G.*, XXVI, 780, 782. Le Brahmane Padmanava s'exprime ainsi, au sujet de la puissance des lettres, dans les *Mille et une nuits* (I, 115, traduction Habicht) : « Il y a deux sortes de talismans, le talisman cabbalistique et le talisman astrologique. Le premier, le plus précieux, opère ses œuvres merveilleuses à l'aide de lettres, mots et prières... Sache, mon fils, que les lettres sont en rapport avec les anges, qu'il n'y a point de lettre qui ne soit subordonnée aux anges : chaque lettre a pour maître un ange... Les lettres forment les mots; les mots composent des prières, et ce sont les anges représentés par les lettres et réunis dans les prières prononcées ou écrites qui opèrent ces miracles si étonnants pour le commun des mor-

Le texte du *Sèfer Yeçira* contenait ça et là un tableau des combinaisons des lettres, à en juger par certains manuscrits [1] et par Dounasch [2] et Raschi [3]. La plupart des manuscrits se bornaient à indiquer le nombre des combinaisons, sans donner aucun tableau. Quant au nombre de ces combinaisons, les textes et les commentateurs ont, de tout temps, varié sur ce point. Saadia (IV, 4) trouva le chiffre de 221 dans tous les manuscrits qu'il eut sous les yeux, mais il le corrige en 231. Le chiffre de 221 est aussi mentionné par Barzilaï (Commentaire, 208-209), par Elazar Rokéah au nom de Juda le Pieux (Commentaire, éd. Mantoue, p. 93; éd. Przemysl, 4 *d*), par le Pseudo-Saadia (éd. Mantoue, 95 *b*) et le Pseudo-Rabad. Dounasch a lu 222, et les autres commentateurs ont lu 462 ou 231, ce qui revient au même (voir Saadia et Barzilaï, *l. c.*). Les textes et les commentateurs diffèrent aussi au sujet de l'ordre dans lequel se suivent les combinaisons.

II

LA PHONÉTIQUE DU *Sèfer Yeçira*.

La linguistique chez les Juifs, comme chez les Indiens [4] et les Arabes [5], doit son origine, non pas à l'esprit scientifique, mais à un besoin religieux. Lorsque la langue des livres sacrés cessa d'être une langue parlée, il fallut songer à composer des livres auxiliaires, destinés à enseigner la langue et à en fixer la prononciation, pour pouvoir réciter les vieilles prières. Chez les Juifs, le besoin de ces livres se fit sentir de très bonne heure, car au retour de la Babylonie, l'ancienne langue hébraïque n'était plus la

tels. Cf. la formule hébraïque que l'on récite en présence de métamorphoses, *ibid.*, XII, 31. Pour la puissance des lettres, d'après Mughira (VIIIe siècle), voir Scharastani, traduction de Haarbrücker I, 203, et Graetz, *Monatsschrift*, 1859, p. 115; pour les talismans et la puissance des lettres dans le *Soufisme*, voir Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, traduits par de Slane, III, 188 et suiv.

[1] Par exemple, le texte accompagnant le commentaire ms. de Nahmanide, qui est dans deux mss. de Jellinek, et le texte du commentaire de Giquatilla.

[2] Ms. Munich, n° 92, 20° : והנעתק משם בעל ספר יצירה בזווגם עכל שתי אותיות טעות לפי רוב השנים וטפשות המעתיקים וחלוף עצות בני אדם בעין זה. ואנו בעזרת שמים נתקן הענין.

[3] *Schabbat*, 104 *a* : אמר ליה אח"ס בט"ע גי"ף, אלבא ביתא היא אצל א"ת ב"ש וכולן סדורות בס' יצירה.

[4] Weber, *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, 2e éd., p. 12 et 23.

[5] Fluegel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 17; Ibn Khaldoun, *Prolegomena*, III, 310.

langue usuelle[1], et déjà à cette époque, il était nécessaire d'expliquer la Bible[2].

La littérature rabbinique contient des observations lexicographiques, grammaticales et massorétiques, qui paraissent remonter à une époque très reculée. On y trouve aussi disséminées quelques traces d'un système phonétique.

Les Écritures saintes désignent comme organes de la parole les lèvres (bouche), la langue et le gosier (Isaïe, LVIII, 1). D'après le livre d'Hénoch, Dieu donna aux hommes le souffle (מנפס), la langue et la bouche (אף), afin qu'ils puissent parler (LXXXIV, 1; cf. XIV, 2). Déjà dans la littérature rabbinique on essaie de classer les lettres d'après les organes qui servent à les articuler. Ainsi, on lit dans *Bereschit rabba*, ch. 12 : בהבראם, ר' אבהו בשם ר' יוחנן אמר בהבראם בה"א בראם, ומה ה'[3] זה כל האותיות תופסין את הלשון וזה אינו תופס את הלשון, כך לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו.

Le Midrasch sur les Psaumes, ch. 62, fait cette remarque à propos du ה : אין בה ריחוש שפתים ולא חריצות לשון.

On distingue donc le ה, comme lettre aspirée, des labiales et des linguales. Voici ce que la *Pesikta rabbati*, p. 153 (éd. Friedmann), dit des organes de la parole : אמר ר' שמואל בר נחמני אם מבקש אתה לידע כחו של דבור מה שברא הקב"ה בלשון הזה — פעמים טאדם מדבר דבר והוא כופף[4] את לשונו, ויש דבר שהוא פשוט עד שיניו...

Ainsi, dans ce passage, les dents sont aussi considérées comme servant à prononcer certaines lettres. Les Midraschim font donc allusion à quatre groupes de lettres, les aspirées, les labiales, les dentales et les linguales.

Les Grecs ne connaissaient que trois organes d'articulation : les lèvres, les dents et le palais (οὐρανός)[5]; les grammairiens latins y ajoutent la langue et le gosier[6]. Il se peut que les prédicateurs et les linguistes de la Palestine (comme Samuel ben

[1] Néhémie XIII, 24 : ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית.

[2] *Ibid.*, VIII, 7-8 : וישוע ובנו... מבינים את העם לתורה... ויקרא בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא.

[3] On sait que chez les Sémites, les lettres aspirées allaient toujours en s'affaiblissant; le ה pouvait donc être considéré comme la consonne la plus légère. Le ע même se changea avec le temps en esprit doux, et fut appelé voyelle par saint Jérôme (*Onomastica sacra*, éd. Lagarde, VI, 29; X, 25, et ailleurs). Cf. *Berakhot*, 32 *a* : שכן דבי ראב"י קורין לאלפין עיינין...

[4] Dans le ms. du *Bereschit rabbati*, on lit : רופף.

[5] Brücke, *Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute*, 2e éd., 126.

[6] *Grammatici latini*, éd. Keil, VIII, p. 307.

Nahmani) aient utilisé les remarques des grammairiens grecs et romains.

Le *Sèfer Yeçira* émet, au sujet de la prononciation des lettres, des assertions intéressantes à divers égards. Il établit une classification des lettres de l'alphabet hébreu d'après deux méthodes : d'après l'endroit où se produit le son et d'après l'intensité du son. D'abord, il répartit les lettres en cinq groupes, d'après les cinq organes de la parole (II, 3); mais il procède autrement que les grammairiens. Les grammairiens juifs désignent pour chaque groupe un seul organe, chose notoirement fausse, « car la plupart des sons sont produits par l'effort réuni de deux ou trois organes; la langue, notamment, suivant ses différentes positions, agit sur tous les sons émanant du milieu de la bouche et de l'arrière-bouche[1]. » D'après le *Sèfer Yeçira*, la langue aide à la production de tous les sons; d'autres organes encore contribuent à exprimer la plupart des sons. Voici ce que dit la version la plus longue du *Sèfer Yeçira :*

עשרים ושתים אותיות, יסוד שלש אמות[2], שבע כפולות, ושתים עשרה פשוטות. וכלן חקוקות בקול, חצובות ברוח, קבועות בפה בחמשה מקומות : אהה"ע, בומ"ף, גיכ"ק, דטלנ"ת, זסשר"ץ. קשורות בראש הלשון כשלהבת בגחלת.

אהה"ע משתמשות בסוף הלשון ובבית הבליעה[3].
בומ"ף בין השפתים ובראש הלשון[4].
גיכ"ק על שלישיתה של לשון נכרתה[5].
דטלנ"ת בראש הלשון משמשת עם הקול[6].
זסשר"ץ בין השנים ובלשון שכובה ושטוחה[7].

On le voit, le *Sèfer Yeçira* suit un système différent de celui des grammairiens. Il faut surtout remarquer ce qu'il dit du groupe גיכ"ק. Les grammairiens l'attribuent au palais; Efodi seul[8] ne se range pas à leur avis, il considère ces lettres (avec le ר) comme linguales. Le *Sèfer Yeçira* estime que ce groupe על שלישיתה של לשון נכרתה.

[1] Böttcher, *Lehrbuch*, § 146.

[2] Ainsi lisait Saadia, I, 1, et non pas : עשרים ושתים אותיות יסוד, שלש אמות, voir Lambert, p. 29, note 5.

[3] אותיות הגרון chez les grammairiens.

[4] אותיות השפתים.

[5] אותיות החיך.

[6] אותיות הלשון.

[7] אותיות השנים. — C'est ainsi que ce passage est reproduit par Donnolo (éd. Castelli, p. 42), comparé avec le commentaire d'Elazar Rokéah (éd. Przemysl, 4 *b*) et II, Mantoue. Saadia (IV, 3) a des variantes insignifiantes. La plus courte version (I, Mantoue) n'a pas ce passage.

[8] *Maassè Efod*, ch. VI.

En outre, le *Sèfer Yeçira* classe les lettres d'après l'intensité du son qu'on émet pour les articuler. Il les répartit ainsi : 1° en muettes, qui ne résonnent pas ; le type de ces muettes est, pour le *Sèfer Yeçira*, le מ qu'il appelle מ"ם דוממת ; 2° en lettres qui produisent un bruit. En tête de ces sifflantes se trouve le ש, auquel il donne la qualification de שורקת[1] ; 3° en lettres qu'on énonce sans produire de bruit : א est le type de ce groupe[2].

Les trois lettres אמ"ש sont donc les sons fondamentaux (אמות, mères), auxquels se rattachent tous les autres sons. Cette classification des sons articulés est étroitement unie au système général du *Sèfer Yeçira*. Le מ muet est pour lui le symbole de l'eau, élément dans lequel vivent les poissons muets[3] ; le ש sifflant symbolise le feu qui pétille ; le א, enfin, « le son le plus faible, qui se forme dans le poumon plutôt que dans le gosier, comme le spiritus lenis des Grecs[4] », représente l'air. L'air tient le milieu entre le feu (ciel), qui aspire vers le haut, et l'eau qui tend vers le bas ; ainsi, le א a sa place entre les muettes et les sifflantes, il n'est pas muet, il n'est pas davantage sifflant.

A qui l'auteur du *Sèfer Yeçira* peut-il bien avoir emprunté cette division physiologique de l'alphabet ? Les Grecs avaient une autre classification. Comme lettres ayant un son (γράμματα φωνηντα),

[1] Pour Platon aussi, le *s* était une sifflante, opposée au *b* ; cf. Brücke, *l. c.*, 120.

[2] IV, 1 : מ"ם דוממת שי"ן שורקת אל"ף חוק מכריע בינתים. Dans certaines versions, ces mots se trouvent déjà au ch. II (voir Pseudo-Saadia, éd. Mantoue, 95*b* : il y renvoie au commencement du ch. III) ou III (voir Nahmanide sur III, 2).

Pour mieux faire comprendre cette division, je vais citer ici un passage tiré des *Gesammelten sprachwissenschaftlichen Schriften* de Raumer, p. 21 : « Toutes les consonnes se décomposent en consonnes dont on peut étendre le son, et en consonnes dont on ne peut pas étendre le son. Autant que le souffle le permet, on peut sans interruption prolonger le son de *ssss*. Pour *t* et *p*, cela est impossible. La raison de cette différence est dans la manière dont on prononce le *s* et le *p*. On peut placer la langue de façon à ce que le son du *s* se produise au moment où sort le souffle, sans que la langue change de position... Il en est autrement de la lettre *p*. Avant de prononcer le *p*, les lèvres se ferment entièrement. L'air exerce une pression contre cet obstacle qui arrête le souffle. Dès que les lèvres s'ouvrent, le son du *p* se produit, et cesse aussitôt... Les muettes diffèrent ainsi des aspirées. Les muettes s'expriment en fermant entièrement les organes et en les ouvrant brusquement, elles ne s'entendent donc qu'un instant. Les aspirées se forment tout simplement par le rapprochement des organes, et elles s'étendent indéfiniment comme les voyelles. » Le *Sèfer Yeçira* ne parle pas seulement de l'extinction du son, mais aussi de son intensité, et c'est ainsi qu'il distingue entre les sifflantes (ש) et les aspirées (א). Le *m* est pour lui le son fermé par excellence, parce que les lèvres se ferment en prononçant cette lettre. Les grammairiens indiens comptent aussi le *m* avec les muettes (voir plus loin), bien qu'en l'exprimant le nez s'ouvre et qu'ainsi c'est avec les lettres nasales que le *m* devrait être compté.

[3] IV Ezra, VI, 48 : ὕδωρ κωφὸν καὶ ἄψυχον. Κωφὸν signifie sans doute ici « insensible », la version latine le rend par *muta* ; ainsi font les autres traducteurs.

[4] Gesenius, *Lehrgebäude*, § 3, 3 ; cf. Ibn Djanah, רקמה, ch. II. L'hypothèse de Graetz (*Gnosticismus*, p. 117) se trouve ainsi écartée.

ils ne connaissaient que les voyelles. Les sifflantes étaient appelées par eux demi-voyelles (ἡμίφωνα), et ils les plaçaient entre les voyelles ayant un son et les muettes (ἄφωνα). Plus tard, les Grecs comptent le *m* avec les lettres à demi-son, et non avec les muettes. Le système du *Sèfer Yeçira* se rapproche plutôt de celui des grammairiens indiens, qui divisent les consonnes de la façon suivante : 1° en lettres fermées ou muettes (spar'sâs), qui comprennent aussi les cinq nasales, car elles exigent aussi « que les organes de l'articulation soient absolument fermés, et que le canal nasal seul reste ouvert. » Pour les Indiens, le *m* est donc aussi une lettre muette; 2° en demi-voyelles : *j*, *r*, *l*, *v* ; 3° en sons aspirés (ûs'mâ), qui comprennent le *h* et les sifflantes [1]. Les sifflantes sont, comme dans le *Sèfer Yeçira*, opposées aux muettes. Le *Sèfer Yeçira* est donc d'accord avec les grammairiens indiens sur les points principaux, sauf qu'il divise encore les lettres aspirées en sifflantes et en aspirées. Dans le *Sèfer Yeçira*, il ne peut naturellement pas être question de demi-voyelles; il n'existe pas de lettres-voyelles dans l'alphabet sémitique.

Le célèbre grammairien arabe Sibawaïhi (vers la fin du VIIIe siècle) adopta le système des Indiens, et il semble presque que l'auteur du *Sèfer Yeçira* ait puisé dans Sibawaïhi. Mais alors il faudrait placer la composition du *Sèfer Yeçira* au plus tôt vers le IXe siècle. Or, cet ouvrage remonte certainement plus haut que le IXe siècle; tous les savants sont d'accord sur ce point. Il y a des raisons plausibles qui prouvent qu'il est plus ancien que l'Islam. Il est impossible d'y découvrir l'influence arabe; de plus, il ne connaît pas les points-voyelles, qui, eux aussi, paraissent avoir été créés avant l'établissement de l'islamisme, et qui trahissent tout au plus l'influence syriaque, mais non arabe [2].

Si l'on admet que l'auteur du *Sèfer Yeçira* a vécu en Perse [3], on peut admettre l'influence directe des Indiens. Ainsi s'expliquerait le dragon (תלי) [4] du *Sèfer Yeçira*, que ne connaissaient ni les Grecs ni les Romains, et qui joue un si grand rôle chez les Indiens (et les Chinois). Mais il n'est pas impossible que le système phonétique du *Sèfer Yeçira* ait pris naissance sur le sol juif, sans

[1] Raumer, *l. c.*, 385.

[2] Voir Derenbourg, *Manuel du lecteur*, p. 469 et 505; Geiger, *Zeitschrift*, X, 20 et *Z. D. M. G.*, XXVII, 148. — Les Soufis divisaient l'alphabet arabe d'après les quatre éléments, en lettres de feu, d'air, d'eau et de terre. Les lettres *a*, *m* et *s* étaient pour eux des lettres de feu (Ibn Khaldoun, *Prolegomena*, III, 189).

[3] D'après Saadia, ce livre vient de la Palestine, mais ses arguments ne sont pas valables; voir mes *Beiträge*, p. 47.

[4] M. Harkavy, dans son exposé de תלי אתליא, a suffisamment démontré que תלי ne dérive pas de l'arabe, comme l'a pensé M. Steinschneider.

l'intervention de quelque influence du dehors, comme cela s'est passé chez les Indiens. Les mêmes causes produisent les mêmes effets. Les Indiens avaient sur leurs livres sacrés et leur langue les mêmes idées que les Juifs sur la *Tora* et sa langue. D'après la théologie indienne, le *Véda* existait dans l'esprit de la Divinité bien avant le commencement du temps[1]. De même, les Rabbins disent : אלפים שנה קדמה תורה לבריאת עולם (*Ber. rab.*, ch. 8, et passim). La langue aussi est sacrée pour les Indiens; c'est auprès de Dieu qu'elle a tout d'abord séjourné[2]. D'après les Rabbins, Dieu créa le monde en se servant de la langue sacrée (*Ber. rab.*, ch. 18). Par suite de la haute opinion qu'on professait pour le *Véda* et sa langue, il arriva que, déjà vers l'an 600 av. J.-C., les écoles théologiques de l'Inde se mirent à compter tous les versets, tous les mots, toutes les syllabes, et à en fixer la leçon[3]. Le même fait se produisit de bonne heure chez les Juifs[4]. Les considérations de linguistique dans les *Sutra* eurent pour but de fixer le texte des prières (chants) et la correction dans la prononciation[5]. Ce fut là l'origine, chez les Indiens, de la grammaire et de l'étude de la prononciation des lettres, dont les résultats furent consignés plus tard dans le *Prâtisâkhyâ's*. La spéculation philosophique s'associa bientôt à la linguistique. « La langue a de tout temps été l'objet de la philosophie, et non exclusivement de la philologie[6]. » Cela fut surtout vrai des langues qui passèrent pour divines. Aussi trouve-t-on dans les *Bráhmana*, à côté de prescriptions et d'explications linguistiques, des spéculations philosophiques[7]. Dans les quatre premiers siècles de l'hégire, la grammaire, la lexicographie et la philosophie étaient de même étroitement unies chez les Arabes[8]. Chez les Juifs, les choses ont dû se passer de la même façon. Le besoin de conserver et d'expliquer l'Ecriture sainte donna naissance à la linguistique et à la théosophie.

Il se forma avec les temps des cosmologies qui avaient leurs racines dans la linguistique. Nous en avons trouvé des traces dans la littérature midraschique. Un massorète du xe siècle croit encore que l'étude de la langue de la Bible fait aussi connaître les

[1] M. Müller, *Essay's*, traduction allemande, I, 16.
[2] *Ibid.*, I, 99.
[3] *Ibid.*, I, 9.
[4] *Kiddouschin*, 30 *a* : לפיכך נקראו סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה...
[5] Weber, *Vorlesungen*, p. 22.
[6] Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, p. 2.
[7] Weber, *Vorlesungen*, p. 12.
[8] Flügel, p. 10.

voies secrètes de Dieu et ses œuvres nombreuses [1]. Une pareille union de la linguistique et de la philosophie, voilà le système du *Sèfer Yeçira*, dans lequel l'étude des sons articulés, que nous avons exposée, forme comme le point de départ.

III

LA DOUBLE PRONONCIATION DES LETTRES בגד כפרת.

Le *Sèfer Yeçira* connaît la prononciation douce et la prononciation dure des sept lettres בגד כפרת. Ces lettres sont, dans son système, le symbole (תבנית) de sept états et de leurs opposés : vie et mort, paix et guerre, sagesse et sottise, richesse et pauvreté, beauté et laideur, fertilité et dévastation, domination et servitude. C'est avec ces sept lettres qu'ont été créées les sept planètes, qui, d'après la théorie de l'astrologie, produisent lesdits états et leurs opposés (ch. IV). On invoque comme preuve de l'âge relativement récent du *Sèfer Yeçira* le fait que cet ouvrage connaissait la propriété des lettres בגד כפרת [2]. Examinons donc ce qu'il faut réellement penser de cette preuve.

Les linguistes ne sont pas d'accord sur l'époque où naquit la double prononciation. Suivant les uns, elle a existé de tout temps; suivant les autres, elle est d'invention plus récente. Graetz incline vers la seconde hypothèse et va jusqu'à soutenir que les Juifs, au VIIe siècle, ont emprunté la double prononciation aux Syriens [3]. Mais cette opinion ne résiste pas à la critique : par contre, on peut affirmer, sur la foi d'indices irréfutables, que déjà avant l'ère chrétienne, certaines lettres avaient une prononciation douce et une prononciation dure.

Il est vrai que les deux prononciations n'ont pas été les mêmes

[1] *Dikdukê ha-Theamim* (éd. Baer et Strack, p. 5 : אלה תולדות האותיות מועדות, מזהב ומפז חמודות... ובחר אלהינו בתורה ובכתב... נדמה לעץ שתול על מעינותיו... ולא יכזבו מימי עינותיו, וכל צמא ישתה מימי ישועה, והשותה בוחנו באותיותיו, בדבריו וצרוף מלותיו, והסרותיו ויתרותיו... יפתחו לו סוד נתיבותיו, ובצדק יתישרו ארחותיו, ויבין בלבו וכליותיו, וישיג אורח חיותיו, כי מאד רבו מפלאותיו, והלב מביע, כנחל נובע... וכנפי הראה מקבלות מן הלב, והראה לגרון, והגרון בחיך, והחיך בבית הבליעה ולשון, והלשון בניב שפתים... טובה חכמה מגבורה, ומוסיפה ומעדיפה אורה, ועינים מאירה, ונפש מגבירה, ופתי מסבירה.

[2] Lambert, *Commentaire*... par le Gaon Saadia, p. IV.

[3] Graetz, *Monatsschrift*, 1881, p. 511.

en tout temps : elles ont passé par bien des phases avant d'arriver à l'état où les trouvèrent les ponctuateurs, qui les fixèrent au moyen du daguésch. Et même après l'invention de ce point diacritique, la prononciation dure fit encore des progrès; nous pouvons le constater d'après l'apparition successive du daguésch doux [1]. Les anciens ne connaissaient évidemment pas les règles qui furent établies et perfectionnées avec le temps, mais il faut se garder de confondre le daguésch doux et ses règles avec la double prononciation, qui a existé bien avant ce daguésch. Si les ponctuateurs n'avaient pas constaté dans certaines lettres une prononciation dure et une prononciation douce, point n'eût été besoin d'inventer un signe distinctif.

Quant à la haute antiquité des deux prononciations, des mots phéniciens et hébreux en témoignent, qui ont passé dans la langue grecque, ou ont été transcrits en grec et en latin, puis les mots grecs et latins qui se rencontrent dans les anciens textes hébreux. Ces témoignages, je vais les réunir ici [2]. Il va sans dire que je me bornerai aux lettres בפת, car les langues grecque et latine n'ont pas de vraies aspirées pour les quatre autres lettres.

פ. Cette lettre avait, en général, même au commencement du mot, un son doux, et on la rend le plus souvent par φ, *ph* ou *f*, mais elle a dû aussi avoir une prononciation dure, car elle est parfois transcrite par un π, *p*. Si, chez les Grecs, ἄλφα correspond à אלף, κάππα correspond à כף et κόππα à קוף. Dans les mots phéniciens suivants, le π est mis aussi pour פ : κόπρος = כפר, νέτωπον = נטפה, ἰάσπις — ישפה, πάλλαξ = פלגש, κάρπασος = כרפס [3]. Dans les *Septante*, il y a : Πειθῶ — פתם, Σαλπάδ = צלפחד (aussi dans Philon), πάσχα = פסח (Philon [4], Josèphe, le Nouveau-Testament, etc.). Les Septante, Philon, Eusèbe et saint Jérôme [5] écrivent le premier פ dur, le second doux dans פוטיפר et פוטיפרע On sait que Καπερναούμ est mis pour כפר נחום. Dans Josèphe, le פ de tous les noms composés avec כפר [6] est dur. Il est certain que, dans ces mots, les Phéniciens et les Juifs avaient, pour le פ, la prononciation dure, car il n'existe dans la langue grecque aucune règle qui fasse perdre au פ son aspiration.

[1] Ewald, *Grammatik der hebräischen Sprache*, § 59, 2.

[2] Cf. Gesenius, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, § 20; Böttcher, *Ausführliches Lehrbuch der heb. Sprache*, § 158; Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, 95 et suiv., et Hoffmann, *Z. D. M. G.*, XXXII, 746.

[3] Gesenius, *Monumenta*, p. 384, et son *Vörterbuch*, au commencement du פ.

[4] Voir Siegfried, *Philo der Alexandriner*, p. 196.

[5] Dans leurs *Onomastica*, éd. Lagarde.

[6] Dans ἀσέπτε = אספת (Levy, *Phönizische Studien*, I, 31) et Σαρέπτα = צרפת, le פ a perdu l'aspiration selon la règle grecque de l'assimilation.

Lorsque le פ est redoublé, il est rarement rendu par deux π comme dans κάππα, mais le plus souvent par πφ : σάπφειρος = כפיר, Σέπφορα = צפורה. De même, le כ et le ת redoublés sont rendus par κχ et τθ. Cela vient-il de ce que, dans la langue grecque, deux aspirées de même nature ne peuvent subsister l'une à côté de l'autre (Σαπφῶ, Βάκχος, Ἄτθις)?

On pourrait conclure, d'après cette manière de transcrire, que les lettres פכת restaient aspirées même doublées, car si elles avaient eu la prononciation dure, on les aurait rendues par deux lettres dures correspondantes. Cette conclusion pourrait se justifier par ce fait que certains auteurs, qui faisaient peu de cas de l'orthographe grecque, transcrivaient les doubles פ et ת par deux aspirées de même nature, par exemple : Ἐφφαθά = הפתח (Marc, VII, 34). Eusèbe écrit Θαφφουέ = תפוח (Jos., XVI, 6), Ἔθθα = עתה (*ibid.*, XIX, 13)[1]. Saint Jérôme écrit Affara = הפרה (*ibid.*, XVIII, 23), Afferezi = הפרזי. Mais une telle conclusion serait contraire a la signification du daguésch fort, et aussi à ce fait qu'en syriaque également le redoublement des lettres supprime l'aspiration[2]. Aussi nos ponctuateurs évitent, dans certains cas, deux aspirées, les Samaritains presque toujours[3]. Après ces considérations, il semble invraisemblable qu'anciennement on ait observé la prononciation douce dans les lettres פכת redoublées[4]. Il faut chercher ailleurs la raison pour laquelle on les a rendues par des dures et des douces.

Les adversaires de la double prononciation du פ invoquent, à l'appui de leur opinion, une assertion de saint Jérôme d'après laquelle le savant père de l'Église affirmerait que les Juifs de son temps ont toujours, sans exception, appliqué au פ la prononciation douce. Il y a là, je crois, un malentendu. Saint Jérôme ne fait qu'exprimer son avis sur la façon de prononcer le פ hébreu, mais il ne dit pas comment il était, en réalité, prononcé de son temps. Un examen attentif des paroles de saint Jérôme semble, au contraire, montrer que son opinion est en opposition avec la prononciation adoptée. En plusieurs endroits, saint Jérôme sou-

[1] Par contre, Eusèbe écrit, comme les Septante, Ἰόππη = יפו (Jos., XIX, 46), bien que le פ soit pour nous aspiré, sans doute pour ce motif que ce mot avait jadis été prononcé avec un *p* dur.

[2] Gesenius, *Lehrgebäude*, § 20.

[3] Voir Nöldeke, *Nachrichten der Göettinger Universität*, 1862, p. 352, et 1868, p. 491.

[4] Renan, *Eclaircissements tirés des langues sémitiques sur quelques points de la prononciation grecque*, p. 8, conclut de cette transcription, qu'en grec πφ se prononçait comme *ff*. Il semble donc croire que les lettres redoublées en hébreu ne perdaient pas leur aspiration.

tient que le פ hébreu n'est pas un *p*, mais un *f* (dans Isaïe, II, 5, et dans l'*Onomasticon*, p. 61 et 69). En outre, il dit à propos de ויטע אהלי אפדנו (Daniel, XI, 45) : « Notandum est *p* litteram Hebræus sermo non habet, sed pro ipsa utuntur פ, cujus vim græcum φ sonat. In isto autem loco (אפדנו) apud Hebræos scribitur quidem פ, sed legitur *p*. » A plusieurs reprises, notamment dans ce passage, saint Jérôme s'élève contre ceux qui prononcent פ d'une façon dure, non seulement dans אפדנו, mais encore en d'autres mots. Il ne dit pas que ce n'était pas leur habitude, mais que c'était une erreur. Saint Jérôme était si fortement convaincu de la justesse de son opinion que, dans son ouvrage sur les noms propres, il considère le פ comme doux même là où, dans la pratique, le פ était notoirement dur. A propos du mot פסח, il dit : « *Fase*, transitus sive transgressio, pro quo nostri pascha legunt » (*Onomastica sacra*, p. 64). Or, nous savons que, dans פסח, les Juifs, déjà avant l'ère chrétienne, prononçaient le פ dur (voir plus haut). Il est impossible qu'il l'ait ignoré; malgré cela, il rejette cette prononciation en se fondant sur des raisons théoriques, et il se plaît à lire *fase* pour rester fidèle à son opinion sur le פ hébreu. Saint Jérôme pouvait rejeter la prononciation dure du פ en d'autres cas, d'autant plus qu'il était prévenu contre la prononciation des Juifs de son temps [1]. Mais s'il conserve le פ dur dans אפדנו, ce n'est pas sans un motif plausible. אפדן est un mot persan (voir Gesenius), et au Xe siècle encore le פ y avait conservé une prononciation toute particulière, comme l'atteste Saadia dans son commentaire sur le *Sèfer Yeçira* (p. 64). Saint Jérôme admettait la prononciation dure du פ dans un mot non hébreu, comme il le fit pour le mot פרס.

Nous arrivons à la même conclusion en examinant les mots grecs et latins qui sont entrés plus tard dans la langue hébraïque. Daniel, III, 5, emploie פ pour φ dans סומפניה = συμφονία, mais aussi pour π dans פסנתרין = ψαλτήριον. De même, les rabbins mettent פ indifféremment pour φ, *f*, et pour π, *p*. Exemples : פרגמטיא = πραγμάτιον, פומפי = πόμπη, פודגרוס = ποδαγρός, פיטולין = capitolium, אמפרטור = imperator; le פ est donc mis très souvent aussi pour π. En Palestine, la prononciation douce du פ était dominante même au commencement du mot; en Babylonie, c'était la prononciation dure, comme on peut s'y attendre, même à la fin du mot. C'est pourquoi en Palestine le פ est sou-

[1] Solent irridere nos (Judæi) imperitiæ, maxime in aspirationibus et quibusdam cum rasura gulæ literis proferendis, quasi rh (Commentaire sur Tite, III; cf. sa préface sur Daniel).

vent remplacé par le ו : אפשר , טורזא = טפזא , גיותנותא = גיפתנותא = אושר. Pareil échange ne se rencontre jamais dans le Talmud de Babylone [1].

כ. Pour la lettre כ, nous rencontrons les mêmes particularités que pour פ. Les mots sémitiques qui ont passé dans la langue grecque et les noms propres dans les traductions grecques et latines de la Bible montrent que, pour le כ, on employait, dans la plupart des cas, la prononciation douce, même au commencement du mot (Χαναάν, Αχαδ). Cependant, il est parfois dur, même à la fin du mot. La prononciation du כ était double, comme le prouve son nom de Κάππα chez les Grecs, de Χαφ dans l'alphabet des Septante dans les Lamentations, et de Caph dans l'*Onomasticon* de saint Jérôme. Exemples de la prononciation dure du כ pris chez les Grecs : κόμινον = כמון, κύπρος = כפר, φῦκος = פוך, κίνυρα = כנור, καδὸς = כד [2]. Dans les Septante : Σαβάθακα = סבתכא, Κεφιρά = כפירה (Josué, IX, 17), σαβὲκ = סבך (Genèse, XXII, 13; de même Théodose). Josèphe et le Nouveau-Testament écrivent, comme nous le savons déjà, Καπερνάουμ = כפר נחום. Josèphe écrit de même : Κάρμελ = כרמל, Καρχέμης = כרכמוש, Ἄκη = עכו (sans redoublement). Le Nouveau-Testament : κόρος = כר (Luc, XII, 7), καϊφᾶς = כיפא. Saint Jérôme écrit Carmel = כרמל (les Septante : χάρμελ) et Caleb = כלב [3].

Lorsque le כ est redoublé, on écrit d'abord un κ puis un χ : Σοκχώθ = סכות (Juges, VIII, 5 et aussi Symmachus sur Gen., XXXIII), Ακχο = עכו (Juges, I, 31, de même Eusèbe et saint Jérôme). Voir plus haut, à propos du פ.

Les Rabbins aussi prononçaient, en général, le כ d'une façon douce. Le χ grec, ils le nomment כי (voir Levy, כי, I), et כ est mis pour χ dans beaucoup de mots grecs, comme dans אוכלוסא = ὄχλος. Mais le כ est parfois aussi mis pour κ : פסכתר = ψυκτήρ, כליא = κολία, כלינסא = καλινός. Les deux prononciations du כ sont interverties dans : כרכומא = χαράκωμα, כוכלת = κοχλιάς. Au lieu de

[1] Suivant les prescriptions des docteurs de la Palestine aussi bien que des docteurs de la Babylonie, on doit bien accentuer les lettres de même son qui, dans la prière du Schema, se trouvent placées les unes à côté des autres, afin qu'aucune d'entre elles ne soit passée sous silence. Entre autres exemples, on cite עשב, הכנף פתיל בשדך (*Berakhot*, 15 *b*; *Jer. Ber.*, II, 4). Il en résulte, que פ et ב placés à la fin et au commencement de ces mots avaient, sinon le même son, du moins un son à peu près pareil. On ne saurait conclure de là à l'égalité complète des sons. Voir Graetz, *Monatsschrift*, 1881, p. 513; Berliner, *Beiträge zur hebräischen Grammatik in Talmud und Midrasch*, p. 22.

[2] Gesenius, *Monumenta*, 384.

[3] La Vulgate a, en outre, caphira = כפירה, casaloth = כסולות, cabul = כבול (Josué, XIX, 1, mais il y a chabul dans I Rois, IX, 7), cozbi = כזבי, charcomis = כרכמוש. Saint Jérôme, dans son *Onomasticon*, écrit ces mots avec *ch*.

κράσπεδον, dans le Nouveau-Testament, Onkelos écrit כרוספדין. En Babylonie, le כ avait une prononciation plus dure qu'en Palestine, c'est pourquoi le ק l'y remplaçait souvent : כובא = קובה (espace voûté). Le כ est doux dans le mot כואנגר, mot persan חואנכר.

ת. Le ת est ordinairement considéré comme une aspirée et est rendu par θ[1]. Mais il a été parfois dur et transcrit par τ. Ἀχίτοφελ = אחתופל (Septante et saint Jérôme), Ἀσταρόθ = עשתרות, Χέτ = חת, Κήτιοι = כתי, Ταχός = תחש, Γατερ = גתר.

Lorsque le ת aspiré est redoublé, il est rendu par τ suivi de θ : Ματθανία = מתניה (Ezra, x, 26). Eusèbe le rend par deux θ : Ἔθθα = עתה (Josué, xix, 13), Γεθθά = גת. Lorsque le ת dur est redoublé, on le rend par deux τ : Χετταῖος = חתי (saint Jérôme : hettim).

Chez les Rabbins, le ת est généralement pour θ, parfois aussi pour τ : בותניא = Βατανία, בותרא = βοτρύς.

Il se peut que, dans quelques exemples que j'ai cités, la double prononciation ne soit pas la seule raison des différentes transcriptions. Mais cela est vrai pour la plupart des cas, et il est acquis que, dès l'antiquité la plus reculée, les lettres פכת avaient, à côté d'une prononciation généralement douce, une prononciation dure. Il en a, sans doute, été de même des autres quatre lettres. Reste à savoir quelle était la prononciation primitive. Etait-elle douce, comme le croit Ewald[2], ou dure, comme le soutiennent Nöldeke[3] et Böttcher[4] ? Quant à nous, il nous suffit d'avoir établi ce fait que l'antiquité la plus reculée connaissait déjà une double prononciation. Si donc le *Sèfer Yecira* connaît une double prononciation d'un certain nombre de lettres, on ne saurait nullement en inférer que ce livre n'est pas ancien.

A. Epstein.

(A suivre.)

[1] Dans les Septante, il y a Νέφθω — נפתוח (Josué, xv, 9); saint Jérôme dit Neptoe.
[2] *Grammatik*, § 30.
[3] *Mandæische Grammatik*, p. 36.
[4] *Lehrbuck*, § 158.

NOTES

SUR

L'HISTOIRE DES JUIFS D'ESPAGNE

I

LES JUIFS A BARCELONE.

Dès le commencement du quatorzième siècle, la communauté juive de Barcelone, « la communauté des princes et des éminents », selon l'expression de Harizi, s'acheminait de plus en plus vers la décadence. Il ne subsista bientôt plus de vestige de son anciennes plendeur. Le roi Jaime et ses successeurs, Alphonse IV et Pedro IV, conférèrent, il est vrai, aux Juifs de la capitale de la Catalogne certains privilèges; mais ceux-ci étaient loin de contrebalancer les préjudices que leur causaient les lois d'exception et d'écrasants impôts. Grâce à un décret royal du 28 mai 1316, ils étaient à l'abri des poursuites judiciaires les jours de sabbat et des fêtes, et de l'exécution, le jour du sabbat [1]; mais, d'autre part, les redevances que réclamaient aux chrétiens les commerçants et les marchands juifs ne devaient pas entraîner la saisie. Les Juifs de Barcelone avaient le privilège de lever les lits au palais royal [2]; par contre, ils étaient tenus, toutes les fois que le roi ou la reine visitait la ville, de pourvoir aux lits des officiers de la maison royale, et cette obligation dégénéra en un véritable abus, si bien que la fourniture des lits devint pour eux une charge écrasante. A la réunion des députés des communautés d'Aragon, qui fut tenue à Barcelone en septembre 1354 et qui avait pour but d'examiner

[1] Orden por no proceder en Sabados y dias festivas contra los Judios de Barcelona ; *Arch. de la Corona de Aragon*, reg. 212, fol. 148; Esencion de ejecusiones en Sabados a los Judios de Barcelona; *ibid.*

[2] Privilegio para proveer de Camas al Palacio real de Barcelona a los Judios de Barcelona ; *Arch. de la Corona de Aragon*, reg. 487, fol. 257. Le privilège est daté du 1er mars 1333.

les propositions à soumettre au roi D. Pedro IV, il fut aussi question de la fourniture des lits [1] ; on ne fournirait désormais plus que les lits qui étaient employés au service immédiat et personnel du roi et de la reine, c'est-à-dire au service de deux huissiers, six chambellans, un concierge, un panicier, et six ou sept divers serviteurs [2]. On arrivait à peine à s'acquitter des impôts : les frais de table, à eux seuls, coûtaient déjà aux Juifs de Barcelone 2400 sueldos par an [3].

Gênés dans le trafic, exclus de la société, ils succombèrent sous le poids de lois spéciales d'exception. Il leur était sévèrement interdit de vendre des livres de messe ou de prière pourvus d'images saintes [4]. Ils ne pouvaient débiter la viande abattue selon leur rite que dans la rue des Juifs ou à son entrée : en cas d'infraction à cette défense, le vendeur encourait une amende de 20 sueldos [5]. Le vendredi saint, aucun Juif ou Juive ne pouvait se risquer à sortir de sa maison ou de la Juderia [6]. Toutes les fois qu'un Juif ou une Juive rencontrait un ecclésiastique muni du Saint-Sacrement, un arrêté des conseillers municipaux, daté du 11 avril 1302, les condamnait à se mettre à genoux, sous peine d'une amende de dix sueldos, ou de dix jours de prison [7]. Un Juif baptisé ne pouvait, pas plus qu'une femme chrétienne, franchir le seuil de la rue des Juifs ou d'une maison juive : une femme chrétienne ne pouvait pas davantage entrer dans la maison d'une Juive ni le jour ni la nuit : tout contrevenant à cette loi était chaque fois condamné à payer une amende de cent sueldos ou à purger cent jours de prison [8].

[1] La pièce a été publiée dans *Héchaluz*, I, p. 25 : עוד הסכמנו להשתדל להקל מעל הקהלות עול הוצאת המטות שעושים ומבקשים מהם בני חצר אדונינו המלך יר"ה... יען כי הוא משא כבד עלינו.

[2] D'après Amador de los Rios, *Historia de los Judios de España*, II, 297, cette modification fut mise en vigueur dès l'année 1351.

[3] *Documentos ineditos del Archivo general de la Corona de Aragon*, XII, 241.

[4] *Libres de Crides e ordinacions* (Arch. municipales de Barcelone), Libro de 1326/7, fol. 34 : Negun Juheu ne neguna juya no gos tenir no portar por vendre ne per altro ratio missal nengu ne altre libre, etc.

[5] *Libres de Crides eordinacions*, 4. idas de Deciembre de 1318 : Tota carn que jueu aja degolada sin uenuda al cail juhic o a la porta del cail juhic e no en altre loch. E qui contra asso fara pagara de ban e gasguna uegada xx sol.

[6] *Libres de Crides e ordinacions*, Libro de 1321, fol. 38. A fiesta del sant Cors d. n. S. negun juheu ne neguna juya estrany ne present no gossen exir dijous mati fora dels Cayls o de urs alberchs mas que sien enclosos.

[7] *Libres de Crides e ordinacions*. Ordenaren los couseylers de la ciutat, que tot juheu se dega amagar o agenollar tota uegada que encontre algu preuere... E qui contra asso fara pagara per ban e gasguna uegada x sols o estara x dies al costell.

[8] *Libres de Crides e ordinacions*, Libro de 1319 : Item que negun batiat qui sia estat jueu no gos entrar en lo Cail ne en casa de juheu. Item que neguna fembra crestiana no entre ne gos entrar en lo Cail juhic, ne en casa de jueu ne de juya de dia ne de nit.

A tout Juif il était interdit de demeurer hors de la Juderia, à tout Chrétien de lui louer un logement. Défense formelle aux filles de joie juives de paraître à l'intérieur de l'enceinte de la ville [1]. Défense aux Juifs de porter des vêtements, dont les Chrétiens avaient coutume de s'habiller : défense de se réfugier dans une maison chrétienne [2].

Cette dernière interdiction fut publiée un an avant que la grande catastrophe ne fondît sur les Juifs d'Espagne. C'est à Séville que fut donné le signal de la violente tempête qui se déchaîna sur les communautés juives. Le dimanche 9 juillet 1391, une foule, avide de rapine, composée de Castillans et d'étrangers, fit irruption dans la ville juive à Valence. Le gouverneur, les conseillers municipaux ne pouvaient prendre les Juifs sous leur protection. Leurs maisons furent pillées, quelques centaines de personnes massacrées, un grand nombre accepta le baptême, un petit nombre seulement ne dut son salut qu'à la fuite [3]. La grande synagogue fut convertie en une église de Saint-Christophe, la petite devint la chapelle de Santa-Maria-de-Gracia [4].

Le 2 août, c'est à Palma sur Mallorca que sévit le carnage : trois jours après, le 5 août, la nouvelle se répandit à Barcelone, que la ville juive de Palma était prise et que le plus grand nombre de ses habitants y compris le gouverneur de l'île, étaient tués [5]. C'était un samedi, alors que beaucoup d'habitants de la campagne se trouvaient encore réunis dans la ville, à l'occasion de la fête de Saint-Dominique, qui touchait à sa fin, deux bateaux de Valence débar-

[1] *Libres de Crides e ordinacions*, Libro de 1370 e 1374 : Neguna juhia publica no gos star dins los murs de la ciutat; cf. Consultations *Zikhron Yehouda* (Berlin, 1846), n° 17.

[2] *Libres de Crides e ordinacions*, Libro de 1390 : Que juheu algu no uaje en habit de crestia e que algu nol gosa cullir en casa...

[3] Crescas indique dans sa lettre le nombre des Juifs qui demeuraient alors à Valence, à savoir mille familles (d'où dans Graetz, VIII, 66, « à peu près 5,000 âmes »); Danvila (*Revue*, XIV, 267) va jusqu'à 15,000 âmes. D'après Crescas, 250 personnes périrent : quelques centaines d'après la Relation, qui fut écrite le 10 juillet 1391, sur l'ordre du Conseil de la ville de Valence, par le greffier Bart. Villalor. Cette relation a été publiée par Vic. Boix, *Historia de la Ciudad de Valencia*, I, 440, puis par Amador de los Rios, *l. c.*, II, 595 et suiv.

[4] Dans un rapport publié, d'après un manuscrit de l'Escuriale, par notre savant ami le R. P. Fidel Fita, sur *Estrojo de las Juderias Castelanas en 1391* (*Boletin*, XVI, 433) , et dans le rapport rédigé par Juan de Vallseca (Vallesica), qui, lorsqu'il était Juif se nommait, en 1383, Haym Havent risch de Palma, ou plutôt de Barcelone, *Revue*, IV, 60, on lit : « et fuit in eadem aljama edificata capella sancti Christoforis. » On lit en propres termes dans le manuscrit du *Diarium* de la ville de Barcelone (*Rub. de privilegiis contra judeos*) : en la sinagoga major del Call se fou eglesia d. Sant Christofal y altre de St. Maria de Gracia.

[5] Les sources, au sujet du sac de Barcelone, sont la lettre de Crescas et le rapport publié par M. Fidel Fita (voir la note précédente) ; cf. mon article *Zur Geschichte der Juden in Barcelona*, *Monatsschrift*, XV, 85 et suiv.

quèrent à Barcelone environ cinquante Castillans. Vers le soir [1], comme sur un mot d'ordre, matelots, ouvriers, paysans et femmes se précipitèrent, au cri de : A bas les Juifs ! sur la grande rue juive, Call major, située tout près de la résidence royale et de la place Saint-Jaime, et entourée d'une enceinte. Ils s'emparèrent des maisons, se livrèrent, avec ardeur au vol, au pillage, durant toute la journée et la nuit suivante. Cent Juifs, à peu près, furent mis à mort, les autres se réfugièrent dans le château (Castillo-Nuevo).

Pour protéger les Juifs, le gouverneur et les autorités de la ville firent occuper militairement le quartier juif et le château : l'équité l'exigeait et aussi le bon renom de la ville. Plusieurs Castillans furent arrêtés avec leurs larcins et conduits en prison. Le lendemain, le grand conseil, composé de nobles, de militaires, de commerçants et de notables citoyens, fut convoqué et décida de faire pendre dix meneurs parmi les Castillans, qui avaient déjà trempé dans le pillage de la Juderia à Séville et à Valence. Guillermo de San-Clemente, gouverneur de Barcelone, demanda l'exécution immédiate de la sentence : aussitôt la populace en furie poussa le cri de : Vive le peuple, vive le roi ! et attaqua, avec des traits et des pierres, les représentants de la ville et San-Clemente ; un citoyen estimé, un bon chrétien, nommé Jacob Soler, fut tué, plusieurs autres furent grièvement blessés. La populace s'empara de la prison et délivra les coupables. Vers le soir, au son des cloches, ils attaquèrent le château. Ce fut un combat acharné, qui se prolongea fort avant dans la nuit. Le lendemain seulement, le château fut pris d'assaut. Parmi les Juifs qui n'avaient pas quitté le château la nuit auparavant, et qui avaient trouvé abri dans les maisons chrétiennes, les uns furent tués, les autres contraints au baptême. Plus de trois cents Juifs furent mis à mort en ce jour et les jours suivants, « beaucoup d'entre eux bénissaient en pleine rue le nom de Dieu. »

Le 10 août, ce fut le tour de Girone, et trois jours après, la rue des Juifs à Lérida fut emportée. Soixante-dix-huit Juifs y furent tués, tous les autres passèrent au christianisme. La synagogue fut convertie en une église et reçut le nom de Sancta Maria del Miracle : les néophytes venaient y faire leurs dévotions [2].

Les événements de la Catalogne firent une profonde impression sur le roi D. Juan ; il fut surtout vivement ému de la destruction

[1] Dans le rapport *Estrajo*, on lit : « inter horam none et horam vesperiorum » ; dans le *Diarium* de la ville de Barcelons « pres dinar ».

[2] Villanueva, *Viaje literario*, XVI, 247 : forem morts 78 juheus. Tots los altres Juheus se bategaren, e feren eglesia de la synagoga y meterenli nom Sancta Maria del Miracle, en la cual los conversos tenen vuy lo sementer.

du riche quartier juif de Barcelone, qui était son patrimoine ainsi que celui de son épouse Violante. Par décret du 10 septembre 1392, avec le consentement de sa femme, il résolut, sans autre forme de procès, de faire disparaître à jamais la Aljama de Barcelone avec tous ses anciens privilèges. Il défendit aux Juifs de s'y assembler désormais, ou d'y accomplir aucun acte religieux [1]. Cependant, trois semaines étaient à peine écoulées que le roi modifiait sa résolution. La Aljama de Barcelone avait donné aux anciens rois et à lui-même d'importants subsides, ordinaires et extraordinaires; elle avait rendu de nombreux services de toute nature, et, à ce souvenir, il fit savoir publiquement, le 2 octobre 1392, qu'il voulait fonder dans la ville de Barcelone une nouvelle Aljama et lui conférer les libertés et privilèges dont avait joui l'ancienne, maintenant détruite. Il accordait l'autorisation à tous les Juifs qui avaient habité l'ancienne Aljama, ainsi qu'à ceux qui voulaient se fixer dans la nouvelle, d'élever une autre Aljama autonome et de former une communauté religieuse : tous les droits, honneurs et privilèges leur étaient assurés, ainsi que le libre exercice de leurs cérémonies, usages et pratiques. Il leur assignait pour domicile la rue de Sanahuja avec toutes ses maisons et dépendances, et, pour l'exercice de leur culte, la synagogue qui s'y trouvait et qui avait été autrefois destinée à cet usage : cette rue était située près du château (Castillo-Nuevo) dont nous avons déjà parlé. Pour cimetière, il leur assignait leur ancien champ de repos près du Monjuich (Montagne juive) avec le hall situé sur la route près du torre de Misavila, au-delà du couvent de Saint-Paul, hall qui faisait partie du cimetière et où ils pouvaient procéder aux cérémonies d'inhumation, prononcer des oraisons funèbres, pratiquer, en un mot, leurs anciens usages [2]. Pour déterminer les Juifs à s'établir de nouveau à Barcelone, le roi leur fit, par décret du 3 octobre 1392, des concessions comme nul régent ne leur en avait encore accordé de pareilles. En effet, en vertu de ce décret, tous ceux qui voulaient se fixer alors ou plus tard dans la nouvelle Aljama, étaient exemptés, pendant trois ans, de tous les impôts directs et indirects, de tous les présents volontaires ou obligatoires; ils étaient également dispensés de l'obligation de fournir les lits pendant le séjour du roi ou de la reine, et d'avoir soin des lions et autres animaux, — on sait que les Juifs de Barcelone et des autres villes du

[1] *Documentos ineditos del Archivo General de la Corona de Aragon*, VI, 436. Ce document et les suivants ont été publiés par moi *in extenso* dans *Monatsschrift*, XV, 91 et suiv.

[2] *Documentos ineditos*, VI, 438.

royaume y étaient contraints, — toutefois cette dernière disposition n'entrait en vigueur qu'à partir du jour où les Juifs contribuables s'élèveraient au nombre de deux cents. Le roi promettait, en outre, de protéger, pendant cinq ans, la Aljama, et ses habitants contre toute perquisition de la part du gouverneur ou d'autres fonctionnaires, notamment contre toute enquête à la suite de délations ou d'accusations [1].

Ces privilèges et ces promesses ne réussirent pas à déterminer le retour des Juifs à Barcelone.

Alors quelques nouveaux convertis résolurent d'élever une église de la Sainte-Trinité dans la rue de Sanahuja sur l'emplacement même de la synagogue.

A l'effet d'obtenir du roi la permission de construire, une pétition lui fut adressée, le 23 juin 1395, signée par Arnauld Maçana, trésorier royal [2], les médecins Pedro de Podio [3] et Francisco de Pedralbis [4], Bernardo de Pino et Ludovico de Jonqueriis. Le roi accorda très volontiers cette autorisation [5].

A Barcelone on ne vit plus de synagogue, plus d'Aljama ou de Juderia, plus de Call ou rue des Juifs, mais aussi de Juifs pas davantage [6]. Le roi Martin, le successeur de D. Juan, avait, il est vrai, dès l'année 1401, décrété qu'en considération de la persécution qui avait sévi à Barcelone, toute Juderia ou toute rue des Juifs était interdite [7]. Néanmoins, il semble qu'après la catastrophe, quelques Juifs s'étaient fixés dans la riche ville de commerce, d'autres ne paraissent y avoir séjourné que temporairement. Le 26 décembre 1424, D. Alphonse V, sur le désir de « ses chers et fidèles conseillers », conféra à la ville de Barcelone un privilège irrévocable : dans la ville de Barcelone, son territoire, à aucune époque, ni d'aucune manière, il ne pouvait être construit de Juderia ou Call; il était interdit aux Juifs de posséder soit maison, soit domicile dans cette même ville ou sur son territoire ; tous les Juifs qui, lors de la publication de ce privilège, se trouveraient dans la ville ou sur son

[1] *Documentos ineditos*, VI, 441.

[2] Les Maçanas appartenaient aux familles les plus estimées de Barcelone. En l'année 1383 y vivaient Astrug Maçana et Lobell Maçana (*Revue*, IV, 62), Juan Maçana olim Salomo Maçana (*ibid.*, IV, 59).

[3] Un Francisco de Podio portait comme Juif le nom de David Cortes, et Jacob de Podio se nommait Salomo Toraif (*Revue*, IV, 61).

[4] Francisco Pedralbis portait comme Juif le nom de Moses Falco (*Revue*, IV, 58).

[5] *Documentos ineditos*, VI, 443. Ainsi que je l'ai appris à Barcelone, cette chapelle a été détruite il y a une vingtaine d'années.

[6] D'après Sal. Aben Verga, *Schevet Yehuda*, nº 45, la communauté de Barcelone cessa d'exister en 1393 ; d'après la lettre de Crescas, déjà après la persécution, en août 1391, « il n'y avait plus de nom juif connu ».

[7] *Rub. de privilegiis contra Judeos, anno* 1401 (*Diarium* de la ville de Barcelone).

territoire, devaient, dans un délai de soixante jours, à partir du jour même de la publication, quitter leur domicile et s'établir en d'autres villes ou en d'autres endroits du royaume. Dans le cas où, ce délai écoulé, un Juif serait aperçu dans la ville, il devait être flagellé sans pitié, et ne pouvait désormais être toléré que s'il se convertissait à la foi chrétienne. Néanmoins, sans porter atteinte à ce privilège, un Juif pouvait circuler dans la ville ou sur son territoire pour affaire commerciale ou pour tout autre motif: il pouvait s'y arrêter quinze jours, mais à la condition d'habiter dans un hôtel public et de porter les marques distinctives prescrites aux Juifs [1]. Si, après le délai de quinze jours, ou pendant ce laps de temps, il était aperçu dans une maison privée, ou non revêtu de ces marques distinctives, il encourait la peine de la flagellation. Le Juif qui avait fait un séjour de quinze jours dans la ville ne pouvait pas y retourner avant deux mois écoulés [2].

Cette loi fut promulguée [3] à Barcelone le 12 février 1479 et le 10 août 1480. Cela prouve que les Juifs avaient usé de l'autorisation de séjourner temporairement dans la ville.

II

LES JUIFS A SARAGOSSE.

Saragosse, la ville la plus riche d'Aragon, devait son état florissant principalement aux Juifs, qui y demeuraient en grand nombre au XIIIe et au XIVe siècle et y faisaient un commerce très étendu. Le commerce de draps et d'étoffes était en majeure partie entre leurs mains. Par décret du 5 novembre 1288, le roi Alphonse III fixa les endroits de la grande Juderia, depuis la Picatoria jusqu'à la Corregoria, où les marchands d'étoffes juifs pouvaient ouvrir des magasins et vendre leurs marchandises [4]. A

[1] En vertu d'une ordonnance, datée de Valence, 14 avril 1393, les Juifs étaient obligés « de portando in veste superiori rotum bicolorem scilicet pallidam et vermilia et super aliis », ou, comme il est dit en un autre endroit « rodella vermella del ample del palmell de la ma posada en los pits en tal forma que per tot hom sia vista. »

[2] Ce privilège daté de Barcelone, 26 décembre 1424, rapporté dans les extraits de *Rub. de privilegiis contra Judeos*, a été publié, traduit en catalan, par notre estimable ami D. José Fiter é Inglés dans son intéressant ouvrage : *Expulsion de los Judios de Barcelona* (Barcelone, 1876).

[3] Voir D. José Fiter é Inglés, *l. c.*, 14.

[4] Décret daté de Huesca, 5 novembre 1288, *Act. de ayuntamiento de Zaragoza ;* cf. Amador de los Rios, *Historia de los Judios de España y Portugal,* II, 71.

côté de ce commerce, ils cultivaient plusieurs branches de l'industrie. Il y avait tant de cordonniers juifs dans cette ville, célèbre autrefois, comme encore aujourd'hui, par ses fabriques de cuir et ses nombreux cordonniers, qu'ils formèrent une société, espèce de confrérie, dont les statuts furent ratifiés par le roi le 6 mai 1336. Tous les membres de cette corporation étaient tenus d'assister chez chacun d'entre eux à la célébration du mariage ou au repas donné à l'occasion de la circoncision, de lui faire une visite tous les samedis en cas de maladie, de recueillir son dernier soupir, de lui rendre les honneurs suprêmes, et, pendant les jours de deuil, de réciter les prières dans la maison mortuaire. Quiconque s'était soustrait à l'une de ces obligations devait verser chaque fois une amende d'un dinero dans la caisse de la société [1].

A cette époque vivait à Saragosse le médecin Samuel Alatzar, qui, à titre de médecin particulier du roi, obtint pour lui et sa famille des libertés et des faveurs particulières [2]; puis R. Azaria Aben Jacob, qui était à la fois médecin et rabbin de la communauté de Saragosse. Grâce au consentement du roi, ce rabbin inconnu eut le pouvoir de nommer un suppléant. Il jouit, d'ailleurs, de libertés et de concessions qui lui furent renouvelées à plusieurs reprises [3]. Le juif Azmael Aven Baruch [4] était également en faveur particulière auprès du roi : Azmael était, nous le supposons du moins, le frère du distingué Bonet Aven Baruch de Lérida.

D. Alphonse III, que nous avons nommé, confirma le privilège que son père D. Pedro avait accordé aux habitants chrétiens de Saragosse, privilège en vertu duquel ceux-ci n'étaient pas tenus, même après avoir prêté serment, de rendre aux Juifs l'argent qu'ils leur avaient emprunté [5].

Les revenus que la ville tirait des bains juifs pendant la durée de deux ans à partir du 1er mai 1266, le roi D. Jaime I les consacra à la construction du grand pont sur l'Ebre [6].

[1] *Coleccion de Documentos inéditos d. Archivo General de la Corona de Aragon*, XL, p. 131 et suivantes ; cf. *Allg. Zeitg. d. Judenthums*, année 56, p. 438.

[2] *Arch. de la Corona de Aragon*, reg. 860, fol. 20; reg. 863, fol. 205 ; reg. 147, fol. 87 : « Fiscio de S. M. el Judio Samuel Alatzar.

[3] *Arch. de la Corona de Arayon*, reg. 477, fol. 147 ; reg. 860, fol. 213. Il reçut en l'année 1313 la permission de nommer un suppléant.

[4] *Arch. de la Corona de Aragon*, reg. 163, fol. 58.

[5] *Act. de ayuntamiento de Zaragoza Pet. 1, 4, 32, dat. Zaragoza, 22 de mayo, de 1286.*

[6] *Act. de ayuntamiento Pet. 1, 5, 26, dat. Lerida, 16 de mayo de 1266.* Avec la permission du roi, les Juifs Mose et Gadella Aveneramu achetèrent un abattoir à Saragosse, *Arch. de la Corona de Aragon*, ao. de 1329.

Ainsi que dans d'autres villes d'Espagne, la Juderia à Saragosse était également entourée d'une enceinte et munie de portes, qui devaient rester fermées le jeudi gras et le vendredi saint. Pour les clefs ou plutôt pour la garde et l'ouverture temporaire des portes en ces dits jours, les Juifs étaient obligés, en vertu d'un arrêté du conseil municipal en date du 14 avril 1442, de payer un impôt annuel de 200 sueldos [1].

Les Juifs de Saragosse, qui, à l'occasion de leur visite dans la ville en l'an 1486, offrirent au roi et à la reine si tyranniques de riches présents, à savoir : douze vaches richement parées, autant de moutons, un service de table en argent [2], porté par douze Juifs, en outre, un bocal en argent très précieux sur un grand plat en argent, ces mêmes Juifs étaient obligés, eux aussi, six ans après, ainsi que leurs coreligionnaires, de quitter la ville et le pays. Aussitôt que fut promulgué l'édit d'expulsion, la ville réclama une somme de quatre mille sueldos que leur devait la Juderia [3], et quelques semaines après que les Juifs eurent quitté la ville, les conseillers municipaux résolurent d'élargir les rues de la Juderia et de la désigner sous le nom d'un nouveau quartier de la ville [4].

M. Kayserling.

[1] *Act. de ayuntamiento de 1442 :* En la sesion de 14 de avril de 1442 se acordo el reparto de 200 sueldos pagados por el clavario de la Aljama de los Judios por razon de la guarda del Jueves de la Cena y Viernes santo.

[2] Bernaldez, *Historia de los Reyes Catolicos,* cap. 46 ; Amador de los Rios, *l. c.*, III, 293.

[3] *Actos de ayuntamiento de 1492* (14 mayo).

[4] *Actos de ayuntamiento de 1492 :* En 14 de setiembre de 1492 los Jurados acordaron ensanchar las Calles de la Juderia que calificaban de barrio nuevo.

DOCUMENTS INÉDITS

SUR

LES JUIFS DE MONTPELLIER AU MOYEN AGE

Les documents suivants, que nous avons eu la bonne fortune de découvrir aux Archives municipales de Montpellier, sont extraits du Registre des notaires de cette ville de l'année 1301-1302. A cette époque, Montpellier possédait la communauté juive la plus importante du Languedoc. Nous avons déjà fait connaître une partie des membres qui la composaient[1]. Nos documents nous permettent d'ajouter à cette liste un certain nombre d'autres noms :

Crescas ou Creschas d'En Mascip.	(fol. 5 v°; fol. 13 v°; fol. 74, 103, 106 et 133).
Bon Mascip, de Narbonne[2].	(fol. 5 v°).
Dulcia, de Noves.	(fol. 6).
Astruc d'En Abram[3].	(fol. 5 v°).
Samiel, fils de Vivas, de Nosséran.	(fol. 25 v°).
Vivas, de Nosséran.	(*Ibid.*, pièces ann.).
Astruc d'En Mascip.	(fol. 70 v°).
Crescon Cohen.	(fol. 25 v° et 74).
Crescas Cohen.	(fol. 74 et 75).
Bonanasc, de Béziers.	(fol. 25 v°).
Mossé, de Villemagne.	(fol. 43 v°).
Benjamin, de Carcassonne.	(fol. 51 ; pièces ann.).

[1] *Revue des Études juives*, t. XIX, p. 266, et t. XXII, p. 265.

[2] Bon Mascip ou Bonmancip possédait la seigneurie directe sur un certain nombre de ténements appartenant à la Léproserie de Narbonne. Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 74.

[3] Astruc d'En Abram (Abba Mari ben Abraham) s'associa à l'excommunication prononcée à Barcelone contre les études philosophiques ; ses biens furent confisqués, en 1306, par Philippe-le-Bel. *Les Rabbins français*, p. 693; cf. Saige, *loc. cit.*, p. 128, 310 et 317.

Ester, sa femme.	(fol. 51 ; pièces ann.).
Astruc, son fils.	(*Ibid.*).
Astrugue, femme d'Astruc.	(*Ibid.*).
Boninazas ou Boninzsas, de Carcassonne.	(*Ibid.*).
Régina, femme de Boninzas.	(*Ibid.*).
Profag, fils de Vivas, de Nosséran.	(fol. 51, 106 v°; pièces ann.).
Davin, fils de Salomon Cohen, beau-père de Profag.	(fol. 51 v°; pièces ann.).
Vital de Melgueil [1].	(fol. 53 v°).
Jusseph ou Jusse, de Narbonne [2].	(fol. 65 v°).
Mayrone d'En Salvat.	(*Ibid.*).
Jusseph, fils d'Astruc d'En Mascip.	(*Ibid.*).
Salomon, de Lunel [3].	(fol. 65 v° et 120 v°).
Salomon Cohen, de Lunel, et ses fils : Ferrussol, Durant, Mascip et Mossé [4].	(fol. 74, 75 v° et pièces ann.).
Juce Ferrier, de Capestang.	(fol. 65 v°).
Bonafos Cohen, d'Alais.	(fol. 66).
Astruc, fils de Salomon, de Montpellier [5].	(fol. 70 v°).
Vital, de Lunel.	(fol. 76).
Ferrussol, son fils.	(*Ibid.*).
Bondia, fils de Crescas Cohen.	(*Ibid.* et 75 v°).
Blanche, femme de Crescas Cohen.	(*Ibid.*).
Isaac ou Isac, d'Avignon [6].	(fol. 74, 75 et 106).
Profag, de Marseille [7].	(fol. 97, 106 et pièces ann.).
Davin, de Villefort, habitant de Pamiers [8].	(fol. 103 et 106).
Jaco, de Nosséran, et Salomon son fils.	(fol. 106 v°).

[1] Vital, frère de Salomon ben Moïse de Melgueil, habitait un certain temps Narbonne; il paraît dans l'enquête sur les Juifs du Roi en 1284 et dans les ventes des biens confisqués à Narbonne en 1306. Saige, p. 126, 214 et 285.

[2] Jusse ou Joseph Cohen figure, en qualité d'expert d'écritures hébraïques, dans un conflit qui s'était élevé, en 1267, au sujet de la propriété d'un mans, entre le vicomte de Narbonne et deux Juifs, Vital, fils de David, de Narbonne, et Vital, de Florensac. En 1284, il est recherché comme Juif du Roi. Saige, p. 56, 197 et 214.

[3] Il s'agit probablement du rabbin Salomon ben Yehouda, un des signataires de la lettre envoyée par Abba Mari à Salomon ben Adret, de Barcelone. *Rabbins français*, p. 664.

[4] Salomon ben Isaac, que M. Neubauer identifie avec Maestro Selamias, doyen de Lunel, fut médecin à Montpellier. Il joua un grand rôle dans la dispute entre les orthodoxes et les philosophes. *Les Rabbins français*, p. 624, 667 et suiv.

[5] Salomon ben Moïse ben Mordekhaï et Isaac ben Abraham ben Jacob (voir plus loin) étaient partisans des études philosophiques et surtout de l'étude des livres de Maïmonide. Les biens de Salomon de Montpellier furent confisqués, en 1306, à Narbonne. *Les Rabbins français*, p. 693, et Saige, p. 282.

[6] Voir note 1.

[7] Il est question ici du célèbre Profatius Judaeus (Jacob ben Makhir), le médecin-astronome de Montpellier, qui fit une opposition vigoureuse à Abba Mari ben Moïse et à ses partisans.

[8] David, de Villefort, est l'auteur d'un ouvrage sur le calcul du calendrier. Délégué de la communauté de Pamiers, il reçut de l'inquisiteur, en 1297, les lettres de confirmation des privilèges des Juifs du diocèse. Saige, p. 118 et 238.

Bonet, d'Agde, et Fava, sa femme.	(fol. 120 v°).
Durant, de Lunel[1].	(fol. 120 v° et 134).
Mossé, d'Agde.	(fol. 134 v°).
Abram, de Lunel[2].	(fol. 134).
Samiel, frère d'Astruc, de Carcassonne.	(pièces annexes).
Jacob, fils de Benjamin, de Carcassonne.	(*Ibid.*).
Samiel, de Lunel, et Salamias, son fils[3].	(*Ibid.*).
Abraham, de Lodève.	(*Ibid.*).
Ester, mère d'Astruc, de Carcassonne.	(*Ibid.*).
Vivas, fils de Mossé, de Perpignan, frère de Régina, femme de Boninzas, de Carcassonne.	(*Ibid.*).
Ferrier, de Capestang.	(*Ibid.*).
Firmin b. Ajam, marchand de chandelles	(*Ibid.*).

Les Juifs de Montpellier habitaient pour la plupart le quartier de Castel-Moton, où était également située leur synagogue. Il existe encore quelques vestiges de cette dernière dans le sous-sol de la maison qui porte le n° 1 de la rue Barallerie[4].

Les hommes de Montpellier, ainsi s'exprime l'article XII de la charte du 15 août 1204, peuvent, quand ils le veulent, vendre tous leurs biens, en emporter le prix avec eux et s'en aller où il leur plaît, sans empêchement.

Le seigneur et son baile sont tenus d'accorder sans contradiction l'investiture à l'acquéreur, pour toutes les ventes que les hommes de Montpellier voudraient faire des biens sur lesquels le seigneur a droit de lods... L'intercession de la femme est valable, ajoute l'article 39 de la même charte, quand elle donne, quand elle dispose de ce qui lui appartient en propre, quand elle renonce à son privilège... quand il s'agit de dot, etc.[5].

Nous trouvons un exemple de cette intervention d'une femme juive dans une charte que nous publions. En 1302, Blanche, femme de Crescas Cohen, déclare renoncer expressément à tous les droits qu'elle a en raison de sa dot contre Ferrussol, Mossé, Durant et Mascip, fils de Salomon Cohen, de Lunel[6]. Ces der-

[1] Siméon ben Joseph, surnommé En Duran ou Don Duran, fut un des partisans les plus dévoués d'Abba Mari. *Les Rabbins français*, p. 664, 695 et suiv.

[2] Les rabbins Abraham ben Abba Mari et Samuel ben Salomon, de Lunel, adhérèrent à l'excommunication prononcée à Barcelone. Le fils de Samuel, Salamias, est probablement le prince En Salmias auquel Abraham Bédersi adressa un poème. *Les Rabbins*, p. 692 et 712.

[3] Voir p. 119, note 4.

[4] *Registre des notaires de la ville de Montpellier*, 1301-1302, fol. 20. *Ibid.*, Pièces annexes.

[5] Germain, *Hist. de la commune de Montp.*, t. I, p. 66 et 83.

[6] *Pièces justificatives*, n° IV.

niers renoncent, à la même date, aux droits que leurs femmes pourraient avoir contre Bondia Cohen, leur cousin, à l'occasion de leurs dots, de donations ou de conventions quelconques [1].

Les Juifs jouissaient à Montpellier d'un traitement particulièrement bienveillant. Les bailes leur rendaient toujours justice soit dans leurs contestations mutuelles, soit dans leurs différends avec les chrétiens. C'est ainsi qu'en 1301, le baile P. Imbert enjoint à Samiel, fils de Vivas, de Nosséran, d'avoir à payer à Crescon Cohen et à son frère Bonanasc, de Béziers, en vertu d'une transaction passée entre eux, la somme de 33 livres et cinq sous melgoriens [2]. Il oblige, la même année, Jean Olive, cultivateur, à s'acquitter envers Mossé, de Villemagne, d'une somme de 13 livres de monnaie courante, et Pons de l'Orme, marchand, à payer à Vital, de Melgueil, 25 livres de la même monnaie [3].

En 1291, Jean Blegier, orgier, contracte une dette de 13 livres melgoriennes envers Salomon, de Lunel. Onze ans plus tard, en 1302, il adresse à Salomon une demande de restitution de l'acte qui reconnaissait cette dette. Le juge de la bailie devant lequel l'affaire est appelée déboute Orgier de sa demande [4].

Au mois de juin 1302, Mossé, d'Agde, fils d'Abram, de Lunel, est accusé de s'être servi, à Montpellier, d'actes faux. Durant, de Lunel, qu'il a choisi pour son procureur, charge que, dans une autre circonstance, ce dernier avait également remplie au nom de Fava, femme de Bonet, d'Agde [5], obtient pour lui pleine et entière rémission de la part du baile [6].

Pareille rémission est accordée à Salamias, de Lunel, et à son père Samiel poursuivis pour avoir médit du roi de Majorque et du tribunal de la bailie et à quelques autres Juifs, dont les noms nous sont inconnus, accusés d'avoir eu commerce avec une femme de mauvaise vie [7].

L'exercice du droit de propriété fut de tout temps reconnu aux Juifs de Montpellier, qui pouvaient acquérir librement et paisiblement des immeubles au même titre que les autres habitants.

Le 12 mai 1301, Crescas d'En Mascip achète, moyennant le

[1] *Registre des notaires*, fol. 75 v°.
[2] *Pièces justificatives*, n° II.
[3] *Registre des notaires*, fol. 43 v° et 53 v°.
[4] *Pièces justificatives*, n° VI.
[5] *Pièces justificatives*, n° VII.
[6] *Ibid.*, n° VIII.
[7] *Ibid.*, n°s IX, XI et XII.

prix de 40 livres de monnaie courante, à Blanche et Jeanne, filles de Philippe d'Orlhac, marchand, une maison sise à Montpellier au quartier de Castel-Moton, grevée d'un cens de cinq deniers melgoriens envers le roi de Majorque et d'un cens de vingt sols envers les héritiers de Simon de Castanheto. Cette maison confrontait, d'un côté, celles de Bonmancip, de Narbonne, et d'Astruc d'En Abraham et, de l'autre, celle de Dulcia, de Noves [1].

Le 2 juin de la même année, Blanche et Jeanne d'Orlhac cèdent à Bernard Garrigas, marchand, une créance de 300 livres tournois, laquelle créance était principalement garantie par la maison dont Crescas d'En Mascip s'était rendu acquéreur et qu'il détenait à titre précaire *quod hospicium dictus Iudeus constituit se interim nostro nomine precario habere et tenere* [2].

Quelques jours plus tard, le baile enjoint à Crescas d'En Mascip d'avoir à payer à B. Garrigas, dit le marchand, auquel les sœurs d'Orlhac avaient cédé leurs droits, la somme de cent livres tournois à valoir sur les 300 livres qu'il leur devait [3]. Le document auquel nous empruntons ce fait contient également le reçu de la somme de 75 livres donné par B. Garrigas à Crescas d'En Mascip.

Le 19 janvier 1302, Gilles de Toulouse, mercier de Montpellier, et sa femme Marie vendent à Jusseph, de Narbonne, pour le prix de 80 livres de monnaie courante, un pâté de maisons sises à Montpellier au lieu appelé « Puy Peccador » et confrontant les maisons de Mayrone d'En Salvat, de Salomon, de Lunel, et de Jusse Ferrier, de Capestang [4].

Dans cet acte, les vendeurs prennent l'engagement de faire approuver les clauses de l'éviction par toutes personnes ayant des droits ou des actions sur les dites maisons à quelque titre, pourvu que ce ne soit pas des Juifs ou des Juives ou des personnes ayant ou devant avoir à l'avenir cause ou action avec des Juifs ou des Juives, *a quibuscumque personis, jura vel actiones in dicta domorum tenentia quocumque modo habentibus, dum tamen non Judeis seu Judeabus vel jus, causam vel actionem à Judeis tel Judeabus non habentibus vel habituris in futurum.*

Les formalités de la tradition ou de l'ensaisinement remplies [5],

[1] *Pièces justificatives*, n° I.
[2] *Registre des notaires*, fol. 13 v°, 14.
[3] *Ibid.*, fol. 133.
[4] *Registre des notaires*, fol. 65 v°, 66 v°.
[5] Voir, sur les formalités de la tradition, Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, p. 518 et 520.

Jusseph, de Narbonne, en signe de prise et de rétention de la dite possession, entra dans les dites maisons, en ouvrit et en ferma les portes *qui quidem Jusseph totam dictam domorum tenentiam recipiens et earum possessionem civilem et naturalem visu, affectu et actu corporali apprehendens, in signum apprehense et retente dicte possessionis intravit predictas domos et clausit et aperuit hostia earum.*

Astruc, de Carcassonne, habitant de Carpentras, vend, le 16 mai 1302, en son nom et au nom de son frère, Boninzas, d'Arles, à Profag, fils de Vivas, de Nosséran, procureur de Davin Cohen, fils de Salomon Cohen, son beau-père, une maison sise au quartier de Castel-Moton, moyennant le prix de 5300 sols de monnaie courante, somme dont il lui délivre une quittance générale le 17 novembre de la même année[1]. Cette maison était récemment échue à Astruc et à son frère par suite d'un partage avec leurs autres frères, Samiel et Jacob. Elle était grevée d'un cens de quatre deniers envers le roi de Majorque et confrontait les maisons de Samiel, de Lunel, et d'Abraham, de Lodève[2].

Dans ce document figurent encore les noms suivants : Astrugue, femme d'Astruc, Regina, femme de Boninzas, Ester, mère d'Astruc et femme de Benjamin, de Carcassonne, Vivas, fils de Mossé, de Perpignan, et Ferrier, de Capestang, un des témoins instrumentaires[3].

Deux autres Juifs, Jusseph, fils d'Astruc d'En Mascip, et Astruc, fils de Salomon, de Montpellier, paraissent dans une quittance générale que leur ont donnée, le 8 février 1302, Guilhem et Jean Olivier, merciers, pour la restitution de trois actes juridiques qu'ils avaient donnés en gage à Jusseph et à Astruc[4].

Au nombre des Juifs, propriétaires d'immeubles, il nous faut citer encore Profag, de Marseille, et Davin, de Villefort, Juif de Pamiers. Le premier achète, en mars 1302, à Jeanne Gas fille d'Estève Lobet, pour le prix de 105 livres de monnaie courante,

[1] *Pièces justificatives*, n° III.

[2] *Ibid.*, n° X.

[3] Nous venons de découvrir aux Archives municipales de Montpellier deux autres noms juifs; ce sont ceux d'Astruge de Lunel, de Clermont-l'Hérault, et de La Crestas, juive, qui prêtèrent aux consuls de Cognac, diocèse d'Agde, le premier 50 francs, et la deuxième 40 francs d'or. Louvet, Armoire B, cassette 10, inv. fol. 69.

[4] Nos ete, confitemur vobis, Jusseph, filio quondam Astrugi d'En Mascip, et Astrugo, filio Salomonis de Montepessulano, Judeis, quod vos plene restituistis nobis illa tria instrumenta publica, que vobis pignori tradideramus, pertinentia ad quoddam hospitium, quod vobis specialiter obligavimus pro triginta et duabus libris, in quibus nos vobis eramus obligati cum publico instrumento, etc. *Registre des notaires*, fol. 70 v°.

une maison sise rue de la Blanqnerie et grevée d'un cens de 4 deniers envers le roi de Majorque [1].

Après l'accomplissement des formalités de la tradition du contrat, le vendeur garantit contre toute éviction l'acheteur auquel il engage une pièce de champ de laquelle, dit-il, je me constitue, en ton nom et au nom des tiens, détenteur et possesseur à titre précaire *quam campi peciam instituo me, tuo et tuorum nomine, precario tenere et possidere.*

Le second de ces Juifs, Davin, de Villefort, se rend acquéreur, le 3 avril 1302, moyennant le prix de 500 livres de monnaie courante ou 250 livres de la nouvelle monnaie en France, de deux maisons sises au quartier de Castel-Moton et ayant appartenu à Gabriel Catalan, marchand de soie de Montpellier. Parmi les confronts de ces maisons on rencontre celles d'Isaac, d'Avignon, et de Crescas d'En Mascip [2].

Le baile de Montpellier fait sommation à Davin d'avoir à payer à Catalan, nonobstant la quittance que ce dernier lui avait donnée, la somme de 490 livres de monnaie courante ou de 245 livres en monnaie de deniers doubles de France pour solde du prix d'achat de ces deux maisons. Davin jure *ad sanctam legem Moysi ab ipso corporaliter sponte tactam*, et s'engage suivant la forme et la teneur des nouveaux statuts de Montpellier commençant par ces mots : « Si par un chrétien, » lesquels statuts il étend et applique à lui et à ses biens, de sa certaine science, pour les choses susdites, quoiqu'ils ne semblent devoir être appliqués qu'aux seuls chrétiens, *secundum formam et tenorem statuorum novorum Montispessulani, incipientium « Si per christianum », que statua in me et bonis meis prorogo et extendo et eisdem me et mea, ex certa scientia; subicio propredicties, licet non videantur extendi nisi solum ad christianos* [3].

Le Registre des notaires contient également d'intéressants comptes de gestion de tutelle et de curatelle que nous publions.

Le 14 février 1302, Ferrussol, fils de Vital, de Lunel, et Ferrussol-Cohen, se présentent en même temps que Mossé Cohen, frère et tuteur de Durant et de Mascip, fils de Salomon Cohen, devant le baile et le juge de la bailie pour leur demander décharge complète de leur gestion dont les comptes ont été vérifiés et reconnus exacts par Crescas d'En Mascip, Mossé Cohen et plusieurs autres Juifs importants de Montpellier.

[1] *Registre des notaires*, fol. 97; *ibid.*, pièces annexes.
[2] *Registre des notaires*, fol. 103.
Pièces justificatives, n° V.

L'inventaire dressé par les tuteurs renferme sur Salomon Cohen certaines indications qu'il nous paraît intéressant de reproduire ici.

On sait que le médecin Salomon, fils d'Isaac, de Lunel, jouissait d'une très grande influence à Montpellier, où il avait une clientèle fort nombreuse [1]. C'est grâce à son puissant appui que Jacob ben Makhir, dit en provençal *Don Prophet Tibbon* et en latin *Profatius Judaeus*, réussit à entraîner à son opinion la majeure partie de la communauté israélite dans l'affaire de l'excommunication lancée, en 1305, à l'instigation d'Abba Mari, *Don* ou *En Astruc,* de Lunel, par le rabbin Salomon ben Adret, de Barcelone, contre tous ceux qui se livraient aux études philosophiques et aux interprétations allégoriques de la Bible [2].

Cette haute situation, Salomon Cohen la devait également à sa grande fortune. Nous avons vu qu'il était en possession de plusieurs immeubles. Notre document nous apprend qu'au nombre de ses débiteurs figuraient les plus grands seigneurs de la région, Rosselin, seigneur de Lunel, Guiraud Adhémar, seigneur de Montels, et plusieurs autres chrétiens considérables de Marsillargues et autres lieux.

Nombreux également étaient ses biens mobiliers. Ils se composaient, en général, de livres hébreux, de bagues en or et en argent, ornées de pierres précieuses, d'émeraudes, de diamants, de saphirs, de turquoises et d'autres objets en or, argent et métal; de matelas, coussins, couvertures, vêtements de soie ; de vases, jarres, bassins, marmites en métal, chaudrons en cuivre, mortiers en métal; de cuves, carafes et autres vaisselles et ustensiles de maison, etc. [3]

Les Juifs, mentionnés dans l'acte, dont nous venons de faire une courte analyse, jurent suivant la formule que nous avons citée [4], « ad sanctam legem Moysi ab ipsis... corporaliter sponte tactam. »

SALOMON KAHN.

---

[1] *Les Rabbins français*, p. 684.

[2] Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 38 et suiv.; *Les Rabbins français*, p. 650-694.

[3] *Pièces justificatives,* n° XIII.

[4] Voir plus haut, p. 124.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

VENTE PAR BLANCHE ET JEANNE, FILLES DE FEU PHILIPPE D'ORLHAC, MARCHAND, A CRESCAS D'EN MASCIP, D'UNE MAISON SISE A MONTPELLIER, AU QUARTIER DE CASTEL-MOTON.

(12 mai 1301).

Item, IIII-idus Maii.

Nos, Blancha et Johanna, filie quondam Philippi de Orlhaco, mercatoris, et Guillelme, filie quondam magistri B. Colombi, phisici, quondam conjugum vicefunctorum, asserentes nos majores. XV. annis et carere omni curatore, de voluntate, consilio et assensu expresso Bertrandi de Orlhaco, patrui nostri, et Columbete, amite nostre, presentium, quod nos, predicti Bertrandus et Columbeta, verum esse fatemur, nos, inquam, predicte sororés et queque nostrum in solidum, per nos et nostros futuros successores et heredes, etc., bona fide et bono animo, etc., vendimus, damus, cedimus et concedimus et titulo pure et perfecte vendicionis derelinquimus tibi, Crescas d'En Mascip, Judeo, ut plus offerenti et danti, et tuis et quibus tu vel tui volueritis, ad amnes tuas tuorumque voluntates in vita et in morte perpetuo plenarie faciendas, dando, vendendo, ete, exceptis tamen sanctis, clericis et militibus, cum consilio tamen laudimio et directo semper dominio illustris domini, Jacobi, Dei gratia regis Majoricarum, domini Montispessulani, et successorum suorum vel ejus bajuli curie sue Montispessulani, in hiis tamen dumtaxat casibus, in quibus de consuetudine Montispessulani domino Montispessuli competit et debet dari laudimium, et censu seu usatico annuo quinque denariorum Melgoriensium, dicto domino regi Majoricarum, domino Montispessuli, suisque successoribus, annis singulis perpetuo solvendo et prestando in festo sancti Micahelis, et etiam alio censu seu usatico annuo viginti solidorum monete curribilis, singulis annis perpetuo solvendo et prestando in festo sancti Micahelis heredibus quondam Symonis de Castanheto, videlicet totum quoddam nostrum hospicium sive stare, cum operatorio, solario, sutulo et omnibus juribus corporalibus et incorporalibus et pertinentiis suis, quod est in Montepessulano, in loco voccato Castrum Mutonis, et confrontatur cum domo Bon Mascip de Narbona, Judei, et cum hospicio pro indiviso Johannis Romei, sederii, et Astruc Den Abram pro indiviso, et ex alia cum hospicio heredis quondam Dulcie de Novis,

Judee (?)[1], et ante cum hospiciis Gabrielis et Petri Catalani, sederiorum, carreria in medio, qua itur a canabasseria de Petrono versus Blanquariam, et ex alia parte cum alia carreria publica qua itur a Castromutone versus domum consulum. Precio autem hujus vendicionis scimus, asserimus et vere confitemur nos a te habuisse et numerando recepisse quadringentas libras monete curribilis, quod precium scimus et asserimus fore amplum, etc., et quod a nemine alio tantum precium potuimus reperire, licet hoc disquiri fecerimus diligenter, de quibus tenemus nos a te quamplurimum pro paccatis, etc.; in quibus renunciantes, etc.; verum si plus valent, etc. de quo quidem hospicio et de omni jure possessionis et proprietatis me et meos prorsus exuendo, etc., et te verum dominum, etc., cujus siquidem staris sive hospicii nudam et vaccuam possessionem tibi et tuis de presenti derelinquentes in signum perfecte vendicionis et utilis dominii seu quasi predicti hospicii, in te et tuos pleno jure translati, tradimus tibi de presenti instrumenta scriptionalia et alia ad jus, possessionem et proprietatem predicti hospicii pertinentia, per quam etiam instrumentorum traditionem inducimus te et te indictum (*sic*) Intelligimus et esse volumus in possessionem hospicii predicti, et nichilominus volumus concedimus quod tu vel tui, auctoritate propria, nobis irrequisitis, etiam melioratis, possitis, et valeatis, quandocumque et quotiescumque volucritis, predicti hospicii corporaliter nancisci seu apprehendere naturalem possessionem et civilem totaliter retinere, sciens et constanter asserens, etc., etc.

Testes P. Clari, notarius, Jo. Oliverii, Ja. Penarerii, Guillelmus Ricardi, corraterii, Guillelmus Andree, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 5 v°, 6 v°.)

II

Sommation du baile de Montpellier a Samiel, fils de Vivas de Nosséran (?), d'avoir a payer a Crescon Cohen, la somme de 33 livres 5 sols melgoriens. — Montpellier, 16 aout 1301.

Item, xvii. kalendas Septembris.

Curia Montispessulani, etc., videlicet dominus P. Imberti, bajulus dicte curie, de voluntate partium infrascriptarum, precepit, causa cognita et in juditio confessata, Samieli, Judeo, filio Vivas de Naserena, presenti, confitenti et hoc presens preceptum gratis recipienti, quod det et solvat, dare et solvere teneatur Crescon Cohen, Judeo, presenti et petenti, triginta et tres libras et quinque solidos Melgoriensium monete curribilis, per hos terminos, scilicet xiiii. libras et

[1] Ou *Judei*. A la fin du mot Judee, on peut lire, presque sur la dernière lettre, un trait de la haste supérieure d'une *s*, qui aurait été corrigée en *i* (?).

x. solidos in festo Sanctorum Omnium et residuum in festo Assumptionis Beate Marie, quas se debere cognovit (?) dicto Crescon, ex causa amicabilis compositionis et transactionis facte inter me (?) et vos de omnibus et singulis que dictus Crescon et Bonanasc de Biterris, frater suus, posset a dicto Samiele petere, exigere et habere quacumque occasione, ratione seu causa.

Testes dominus Jo. de Claperiis, viceb [ajulus], Petrus Stephani et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 25 v°.)

III

Quittance générale donnée par Astruc de Carcassone, fils de feu Benjamin de Carcassonne, en son nom et au nom de Boninazas, son frère, a Profag, fils de Vivas de Nosséran (?), procureur de Davin Cohen. — Montpellier, 17 novembre 1302.

Item, xv° kalendas Decembris.

Ego, Astrugus de Carcassona, Judeus, filius quondam Benjam[i]n de Carcassona, nomine meo proprio et nomine procuratorio Boninazas de Caracassona (*sic*), Judei, fratris mei, confiteor et cognosco tibi, Profag, Judeo, filio Vivas de Naserena, Judei, procuratori et nomine procuratorio Davini Cohen, Judei, soceri tui, pro dicto Davino stipulanti et recipienti, quod tu, tam per te quam per alium seu alios, per diversas solutiones diversis temporibus atque locis factas, solvisti mihi seu alii pro me, plene et integre, illos quinque milia et ccc. solidos mone[te] curribilis, quos alias cognovi me a te habuisse pro precio venditionis per me, nominibus quibus supra, tibi, nomine procuratorio dicti Davini, facte de quadam domo, que est in Montepessulano et in loco voccato Castrum Mutonis, de qua quidem venditione plene constat per instrumentum publicum inde scriptum per Johannem Grimaudi, notarium Montispessulani. De quibus siquidem quinque milibus et ccc. solidis teneo me a te et dicto Davino, s[o]cero tuo, nominibus quibus supra, quamplurimum pro paccato et contento, in quibus renuncians, etc., et de predictis facio tibi, nomine procuratorio quo supra stipulanti et recipienti, et dicto socero tuo plenam absolutionem, etc., et pactum de non petendo, etc., et de non agendo prout melius, etc.

Testes Guillelmus de Denosa, scriptor, Durantus Buxi, macellarius, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 51 r°.)

IV

Renonciation par Blanche, femme de feu Crescas Cohen, a tous les droits qu'elle avait contre Ferrussol, Mosse, Durant et Mascip Cohen, fils de feu Salomon Cohen de Lunel, en raison de sa dot. — Montpellier, 14 février 1302 (n. st.).

Item, xvi° kalendas Martii.

Ego, Blancha, Judea, uxor quondam Crescas Cohen, per me et meos libero, quitio penitus et absolvo vos, Ferrussol, Mosse, Durantum et Mascipum Cohen, Judeos, fratres, filios quondam Salamonis Cohen, Judei, de Lunello, et quemlibet eorum et bona vestra ab omnibus et singulis que a vobis et quolibet vestrum et in bonis vestris petere et exigere possem, occasione dotis mee seu quacumque alia occasione, ratione seu causa, tacita seu expressa, seu quoquo alio modo, qui dici, exprimi seu excogitari possit. De quibus universis et singulis reputans me a vobis et quolibet vestrum quam plurimum pro paccata et contenta, facio vobis, stipulantibus et recipientibus, et cuique vestrum plenam et generalem absolutionem, etc, et pactum de non petendo et de non agendo, etc., prout melius, etc.

Testes Johannes de Claperiis, Johannes de Sancto Tiberio, notarius Montispessulani, Jacobus de Salicatis, campsor, Imbertus Datzieu, corraterius, Guillelmus Colombi, scriptor, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 75.)

V

Sommation du baile de Montpellier a Davin de Villefort, habitant de Pamiers, d'avoir a payer a Gabriel Catalan, marchand de soie de Montpellier, la somme de 490 livres de monnaie courante ou 245 livres en monnaie de deniers doubles de France, pour solde du prix de l'achat de deux maisons. — Montpellier, 3 avril 1302.

Item, tercio nonas Aprilis.

Curia Montispessulani illustris domini, regis Majoricarum, videlicet dominus Petrus Imberti, bajulus dicte curie, de voluntate partium infrascriptarum, precepit, causa cognita et in juditio confessata, Davino de Villaforti, Judeo, habitatori Appamiarum, presenti, volenti, confitenti et hoc presens preceptum gratis recipienti et foro, jurisdictioni et examini presentis curie se et sua, ex certa scientia, subicienti, quod det et solvat, dare et solvere teneatur Gabrieli Ca-

talani, sederio Montispessulani, presenti, petenti et instanti, et suis, quadringentas et nonaginta libras monete curribilis, que faciunt summam denariorum duplorum illustris domini regis Francie ducentas et XLV libras, hinc ad quindenam post festum proxime instans Pasche Domini, apud Appamias, infraduos dies postquam dictus Gabriel dictum Davinum apud Appamias requisierit et ipsum admonuerit quod dictas. CCCC. nonaginta libras monete predicte apud Appamias sibi solvat, et idem Gabriel instrumentum presentis obligationis eidem Davino apud Appamias presentaverit et paratum se obtulerit, facta dicta solutione, dictum instrumentum eidem reddere et eundem de toto dicto debito totaliter absolvere et quitare. Que omnia fuerunt de voluntate dictarum partium statuta et etiam per ipsas partes in pactum sollempne deducta.

Quas quidem CCCC. LXXXX. libras monete predicte predictus Davinus cognovit et confessus fuit in judicio, coram dicto domino bajulo, se debere predicto Gabrieli, presenti et petenti, restantes penes ipsum Davinum dicto Gabrieli ad solvendum de precio quingentarum librarum, quarum precio dictus Gabriel vendidit dicto Davino duas domos, sitas in Montepessulano, licet in instrumento dicte venditionis inde scripto per me, Johannem Grimaudi, notarium Montispessulani, contineatur dictum Gabrielem confessum fuisse se totum dictum precium a dicto Davino habuisse et recepisse et in hüs idem Gabriel renunciaverat exceptioni non numerate peccunie et non habite, prout in instrumento dicte venditionis continetur etc. Pro quibus universis et singulis tenendis, perficiendis et complendis, idem Judeus obligavit, ex certa scientia et expresse, dicto Gabrieli se etomnia bona sua presentia et futura et specialiter et precise predictas duas domos cum omnibus suis pertinentiis, quas dictus Gabriel dicto Judeo vendidit, sitas in Montepessulano, in loco vocato Castrum Mutonis, quarum una confrontatur cum domo Jacobi Penarerii, mercerii, et cum domo P. Catalani, sederii, altera vero confrontatur cum dicta domo dicti P. Catalani et cum hospicio B. Valarauga et cum hospiciis Ysaac de Avinione, Judei, carreria in medio, et cum hospiciis Crescas Den Mascip, Judei, carreria in medio, quas quidem domos tibi ypothecavit specialiter propredictis, constituens inde se predictas domos nomine precario dicti Gabrielis interim tenere et possidere, quousque in predictis omnibus et singulis dicto Gabrieli et suis sit plene et integre satisfactum, ita tamen quod hec specialis obligatio seu ypotheca non deroget in aliqua generali nec e converso, set quod uni per alteram accrescat virtus efficacior et in aliquo non decrescat; volens insuper et concedens idem Judeus et in pactum sollempne dicto Gabrieli deducens quod curia predicta Montispessulani vel Appamiarum seu alia quacumque (*sic*) curia ecclesiastica vel secularis, sub cujus jurisdictione dictum Judeum vel ejus bona contigerit reperiri, si defficeret in solutione predicta, possit et valeat hoc presens preceptum et contenta in eo celeri exsequtioni mandare in bonis ipsius Judei et persona, tenendo ostatica circa dictam cu-

riam Montispessulani, ut est moris, et nichilominus res, bona et pignora ipsius capiendo et incontinenti ea vendendo et distrahendo et de eo precio dicto creditori in dicto debito et expensis et interesse ob moram dicte solutionis quocumque modo factis et passis plenarie satisfaciendo, non attentis dilationibus quindencim (*sic*) dierum et sex septimanarum et aliorum quindecim dierum, qui secundum consuetudines Montispessulani conceduntur post dictas sex septimanas ad res captas vendendas. Quibus dilationibus et aliis quibuscumque de jure, usu vel consuetudine seu statuto indultis et concessis, idem Judeus scienter renunciavit et expresse, et nichilominus voluit et concessit idem Judeus quod predicta curia Montispessulani seu alia quacumque (*sic*) possit et valeat predicta omnia et singula exsequi contra ipsum et bona sua, secundum formam et tenorem statutorum novorum Montispessulani, incipientium « Si per Christianum », que statuta in me et bonis meis prorogo et extendo et eisdem me et mea, ex certa scientia, subicio pro predictis, licet non videantur extendi nisi solum ad Christianos, volens etiam et concedens quod utraque exsequtio, scilicet realis et personalis, simul vel separatim fieri valeat sive possit, ita quod altera alteram non inpediat seu retardet, renuncians, etc. Prescripta universa et singula dictus Davinus vera esse constanter asseruit et ea tenere, servare, perficere et complere et contra non venire idem Davinus dicto Gabrieli, stipulanti sollempniter et recipienti, promisit et juravit ad sanctam legem Moysi, ab ipso corporaliter sponte tactam, etc.

Testes Johannes de Claperiis, vicebajulus dicte curie, B. Basterii, notarius, Poncius Gauffridi, corraterius, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 106.)

VI

Sentence du juge de la bailie de Montpellier, déboutant Jean Blegier, orgier, de sa demande de restitution par Salomon de Lunel, d'un acte de reconnaissance d'une dette de la somme de 13 livres melgoriennes. — Montpellier, 11 mai 1302.

Item, quinto idus Maii.

Noverint universi quod Johannes Blegerii, ordearius, existens in curia Montispessulani illustris domini, regis Majoricarum, coram discreto viro, domino P. de Tornamira, legum doctore, judice dicte curie, dixit et proposuit coram eo, presente ibidem Salamone de Lunello, Judeo, quod dictus Salamon habet et detinet in debito injuste quoddam instrumentum, in quo ipse dicebat se fuisse obligatum dicto Judeo, xi. anni sunt elapsi, in xiii. libris Melgoriensium, quas quidem xiii. libras idem Johannes dixit et asseruit, sub juramento quod ultro absque alia delatione seu cognitione de presenti ad sancta

Dei Ewangelia prestitit, in presencia dicti domini judicis et dicto Judeo presente, se exsolvisse Judeo memorato, quare peciit et cum instancia requisivit dictum Judeum per dictum dominum judicem compelli ad reddendum sibi dictum instrumentum, juxta et (*sic*) formam et tenorem consuetudinis Montispessulani, que incipit « Si quis habens aliquem obligatum », et dictus dominus judex dictum juramentum dicti Johannis Blegerii non admisit, potissime cum dictus Judeus coram dicto domino judice, sicut (?) idem dominus judex asseruit, proposuerit justas causas, que petitis per dictum Johannem obstare dicuntur, prout in actis dicte curie continetur.

Testes B. Monator., Poncius Calvayroni, advocati, P. Stephani, scriptor, Guillelmus Dentremans et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 120 v°.)

VII

Constitution de Durant de Lunel, comme procureur de Fava, Juive, femme de Bonet d'Agde. — Montpellier, 14 mai 1302.

Item, pridie idus Maii.

Ego, Fava, Judea, uxor Boneti de Agatha, Judei, facio et constituo procuratorem meum Durantum de Lunello, Judeum, ad agendum et deffendendum, etc., ratum, etc., relevans, etc.

Testes Poncius Calvayroni, Guillelmus Colombi, scriptor et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 120 v°.)

VIII

Sentence de rémission donnée par le baile de Montpellier en faveur de Mosse d'Agde, fils de feu Habram de Lunel. — Montpellier, 23 juin 1302.

Noverint universi presentes pariter et futuri quod nos, Petrus Imberti, bajulus curie Montispessulani illustris domini, regis Majoricarum, domini Montispessulani, auctoritate et potestate officii dicte bajulie, quod gerimus, per nos et nostros futuros successores, bajulos curie predicte, partimus, solvimus et omnino nunc et in perpetuum remitimus Mosse de Agatha, Judeo, filio quondam Habraee de Lunello, et tibi, Duranto de Lunello, Judeo, nomine procuratorio ejusdem Mosse, instanti, petenti et recipienti, et etiam tibi, notario infrascripto, tamquam publice persone, pro dicto Mosse stipulanti et

recipienti, omnem penam et mulctam corporalem et peccuniariam, civilem et criminalem exilium perpetuum et temporale, relegationem et deportationem ac bonorum suorum publicationem et confiscationem et quamcumque aliam penam, ordinariam et extraordinariam, si qua eidem Mosse vel in bonis suis, de jure, usu vel consuetudine aut etiam de facto, per dictum dominum, regem majoricarum, dominum Montispessulani, aut per dictam curiam seu per nos, ex officio nostro predicto, vel successores nostros futuros, bajulos curie predicte ordinarie vel extraordinarie posset vel deberet infligi seu imponi pro eo et ejus occasione, quia dictum, significatum vel proclamatum fuit dicte curie seu ad nostram et dicte curie noticiam seu audienciam est et fuit delatum quod dictus Mosse falso, dolose et culpabiliter utebatur et usus fuerat in Montepessulano falsis instrumentis sive falsis cartis, facientes auctoritate et potestate predicta, qua fungimur, officio bajulie predicte, per nos et nostros futuros successores, bajulos curie predicte Montispessulani, predicto Mosse et tibi, dicto Duranto, nomine procuratorio ejusdem Mosse, pro eodem instanti, petenti et recipienti, et etiam tibi, predicto notario, tamquam publice persone, pro dicto Mosse stipulanti et recipienti, de predictis plenissimam absolutionem, remissionem, quitationem et bonum finem, nunc et in perpetuum, et pactum validum et sollempne de non petendo aliquid inde a dicto Mosse seu in bonis suis et de non ulterius agendo contra ipsum vel ejus bona et etiam de non ulterius ipsum vexando, inquietando vel aliter ipsum in judicio evocando, modo aliquo, jure, ratione vel causa, pretextu et occasione aliqua premissorum, volentes et concedentes per nos et nostros futuros successores, bajulos curie predicte Montispessulani, prefato Mosse, quod ipse, una cum bonis suis, possit et valeat libere, tanquam liber, remissus et absolutus a predictis omnibus et singulis, stare, manere et habitare in Montepessulano et toto ejus districtu et territorio ac etiam ire et redire salvus, tutus et securus, cum omnibus bonis suis, sub protectione, tuhitione et securitate dicti domini regis majoricarum, domini Montispessulani, et dicte sue curie Montispessulani et nostra et successorum nostrorum futurorum, bajulorum curie predicte, non obstantibus predictis, dicte curie contra dictum Mosse delatis, significatis et denunciatis. Acta fuerunt hec in Montepessulano, anno Dominice Incarnationis millesimo CCC° secundo, scilicet nono kalendas Julii, domino Philippo, rege Francie, regnante, presentibus testibus voccatis et rogatis, Nicolas Imberti, mercatore, Bernardo Basterii, piperario, Duranto Pelegrini et me, Johanne Grimaudi, publico Montispessulani et dicte curie notario majore, qui mandatus et requisitus hec scripsi. — Inde sumpsi instrumentum.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 134 r°.)

IX

Sentence de rémission donnée par le baile de Montpellier en faveur de Renaude de Lyon, femme de mauvaise vie, accusée d'avoir eu commerce avec plusieurs Juifs. — Montpellier, 23 juin 1302. Cf. n° XII (?).

Noverint universi quod nuper pervenit ad audientiam curie Montispessulani illustris domini, regis [Majoricarum, domini] Montispessulani, videlicet domino Petro Imberti, bajulo dicte curie, quod Raynauda de Lugduno [..... instinctu (?)] diabolico, Deum nec hominem reverens, scienter, in contemptum ac vituperium sacre fidei Christiane, permisit s[e..... car] naliter cognosci a pluribus et diversis Judeis et pluribus et diversis Judeis se commiscuit, faciendo se c[ar]naliter cognosci ab eisdem, que nedum dictis malis contenta, ymo mala malis accumulans, in blasfemiam et contemptum sacratissime fidei Christiane, plures mulieres Christianas sollicitavit et donis et promissionibus induxit quod permiterent se cognosci carnaliter a Judeis et hominibus fidei Christiane alienis et quod, ipsa tractante, suadente et ordinante, quamplures Judei et homines fidei Christiane alieni plures mulieres Christianas cognoverunt et rem cum eis habuerunt, et licet alias de predictis in predicta curia, domino R. de Conchis tunc dicte curie bajulo existente, fuerit diligens et sollempnis inquisitio facta, prout in actis dicte curie plenius continentur, cujus cause inquisitionis instantia perierit, lapsu bienii diu est jam transacti, et predicta inquisitio debeat renovari et de novo ad inquirendum super predictis procedi debeat, curia, volens et cupiens de predictis inquirere veritatem et (sic), ea reperta, possit inde facere quod justicia suadebit, processit de novo ad inquirendum super predictis, prout in actis dicte curie et processu dicte inquisitionis plenius continetur. Facta igitur diligenti inquisitione cum dicta Raynalda super contentis in dicto titulo, testibusque receptis in causa inquisitionis predicte et eorum attestationibus publicatis alioque ordine judiciario in predictis rite observato, prout hec et alia in actis predicte inquisitionis plenissime continentur, die igitur presenti, ad audiendam diffinitivam sententiam Johanni Corrigerii, procuratori dicte Raynalde in causa inquisitionis predicte perhemptorie assignata, discreti viri, domini P. Imberti, bajulus, et P. de Tornamira, legum doctor, judex predicte curie, sedentes pro tribunali, in solario dicte curie, ubi placita audiuntur, presente, petente et instante dicto Johanne corrigerii, procuratore predicto, processerunt in dicta causa ad diffinitivam sententiam in modum videlicet infrascriptum. Ad hec nos, prefati P. Imberti, bajulus, et P. de Tornamira, legum doctor, judex predicte curie, visis et diligenter attentis predicto titulo et contentis in eo, nec non dicto (sic) dicte

Raynalde et attestationibus testium in predicta causa inquisitionis receptorum et etiam toto processu inquisitionis predicte, habito super hiis diligenti consilio et communicato nobis super hiis plurium consilio peritorum, die igitur presenti ad audiendum diffinitivam sententiam in predicta causa, dicto procuratori predicte Raynaude perhemptorie assignata, quam etiam diem ad audiendum diffinitivam sententiam in dicta causa dicto procuratori ad cautelam de imo (?) assignamus, adhibitis et servatis omnibus et singulis que in forend. (?) diffinitiva (?) sententiis servari et adhiberi solent et debent, sedentes pro tribunali, sacrosanctis Dei Ewangeliis positis coram nobis, ut nostrum de vultu Dei prodeat juditium et occuli nostri videant equitatem, facto venerabili signo crucis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti amen, predictam Raynaudam, licet absentem, et te, dictum Johannem Corrigerii, procuratorem ejusdem, presentem, per diffinitivam sententiam absolvimus ab omnibus et singulis in dicto titulo contentis. Lata fuit hec sententia per dictos dominos bajulum et judicem, pro tribunali sedentes, insolario dicte curie, ubi placita audiuntur, anno Dominice Incarnationis millesimo CCC° secundo, scilicet nono kalendas Julii, domino Philippo, rege Francie, regnante, in presentia et testimonio Petri Capitis Probi Hominis, jurisperiti, Johannis de Sancto Tiberio, notarii Montispessulani, R. de Latis, burgensis, Po. Calvayroni, et mei, Johannis Grimaudi, publici Montispessulani et dicte curie notarii majoris, qui mandatus et requisitus hec scripsi et signo meo signavi. — Inde sumpsi instrumentum.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 143.)

X

Vente par Astruc de Carcassonne, habitant de Carpentras, en son nom et au nom de son frère Boninzas de Carcassonne, a Profag, fils de Vivas de Nosséran (?), d'une maison sise a Montpellier, au lieu appelé Castel-Moton. — Montpellier, 16 mai 1302.

XVII° kalendas Junii.

Ego, Astrugus de Carcassona, Judeus, habitator de Carpentracio, nomine meo proprio et nomine procuratorio Boninzas de Carcassona, fratre meo (*sic*), habitatoris Arralathi, ut de mea procuratione plenius constat per instrumentum publicum inde scriptum per Bertrandum Alasandi, notarium domini episcopi Carpentracensis, sub anno Domini. M°. CCC°., XXVI. die Januarii (*sic*), a quo etiam promito me facturum et curaturum, etc, vendo tibi, Profag, Judeo, filio Vivas de Naserena, procuratori Davini Cohen, filio quondam Sal[amonis] Cohen, soceri tui, nomine procuratorio ejusdem, ementi et

recipienti, et quibus volueris, ad omnes tuas voluntates, exceptis tamen sanctis, clericis, etc, cum consilio tamen laudimio et directo semper dominio illustris domini, regis Majoricarum, vel ejus bajuli curie sue Montispessulani, in hiis tamen dumtaxat casibus, etc, et usatico. IIII^or^ d. in festo Sancti Michahelis, videlicet totam unam domum nostram, mihi et dicto fratri meo pro indiviso communem, que noviter ad me et dictum fratrem meum pervenit ex divisione dudum facta inter me, nominibus quibus supra, ex parte una, et Samielem et Jacob, fratres meos, ex altera, sitam in Montepessulano, in loco vocato Castrum Mutonis, et confrontatur cum domo Samielis de Lunello et retro cum domo Samielis de Lunello et ex alia parte cum hospitio quondam Abrahe de Lodova, quod nunc est de helemosina et ante cum carreria publica, qua itur a carreria Blancharie versus Petronum; precio autem hujus venditionis confiteor me a te habuisse quinque milia et trescentos solidos monete curribilis, in quibus renuncians, etc, promito sub juramento, etc, ab Astruga uxore mea, et a dicto Boninzas, fratre meo, et a Regina, ejus uxore, et etiam ab Jacob de Carcassona et ab Ester, matre mea, etc; dictam venditionem de presenti laudavit Samiel de Carcassona, et etiam laudàvit Vivas, filius quondam Mosse de Perpiniano, etc, pro Regina, sorore sua.

Testes Terrerius de Capitestagno, Judeus, Guillelmus de Albais, Laurentius Martini, Guillelmus Andree, clericus.

(Registre des notaires, 1301-1302, pièces annexes.)

XI

Sentence de rémission donnée par le baile de Montpellier en faveur de Salamias de Lunel et de son père Samiel de Lunel, pour avoir médit du roi de Majorque et du tribunal de la bailie de Montpellier. — Montpellier, 14 mars 1302 (n. st.).

Pridie idus Martii.

Dominus bajulus fecit remissionem Salamiate de Lunello, filio Samielis de Lunello, et dicto patri et (?) dicto filio, de hiis que dictus Salamias dicebatur dixisse in vituperium domini regis Majoricarum et curie sue Montispessulani, quod in dicta curia non fiebat jus nec justitia inveniebatur, etc, fecit remissionem.

Testes Johannes de Claperiis, vicebajulus, Stephanus Vitalis notarius.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, pièces annexes.)

XII

Sentence de rémission donnée par le baile de Montpellier en faveur de P. Talon, Nicolas Gerrard et Firmin Ben Ajam (?). — Montpellier, 2 avril 1302. Cf. n° IX (?)[1].

Anno Dominice Incarnationis millesimo. CCC° secundo, scilicet. IIII^to nonas Aprilis, fuit lata diffinitiva sententia per dictos bajulum et judicem, in causa inquisitionis, quam curia fecit contra P. Taloni et Nicolaum Gerrardi et Firminum Ben Ajam[2], et fuerunt absoluti a contentis in titulo, presentibus Johanne Gerrardi, patre dicti Nicolai et Po. Calvayroni, procuratore P. Taloni, et Johanne de Torona, deffensore Firmini Ben Ajam chandelerii, a qua sentencia P. de Sancto Martino, procurator regius, appellavit, Apostolos petendo.

Testes P. Capitis Probi Hominis, Marchus de Tornamira, jurisperiti, Guillelmus Colombi, P. Stephani, scriptores, Berengarius de Turre, Firminus Francisci, advocati, et ego, etc.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, pièces annexes.)

XIII

Comptes de gestion de tutelle et curatelle de Bondia, fils de Crescas Cohen, par Ferrussol, fils de Vital de Lunel, son curateur, et Ferrussol Cohen, son tuteur, et de Durant et Mascip, fils de feu Salomon Cohen, par Mosse Cohen, leur frère et leur tuteur. — Montpellier, 14 février 1302 (n. st.).

Noverint universi, presentes pariter et futuri, quod Ferrussol, Judeus, filius quondam Vitalis de Lunello, curator Bondie, filii quondam Crescas Cohen, et ipse idem Bondia, una cum Ferrussol Cohen, Judeo, filio quondam Salamonis Cohen, patruo dicti Bondia, olim tutore ejusdem, et Durantus et Mascipus Cohen, fratres, filii quondam dicti Salamonis Cohen, una cum Mosse Cohen, fratre ipsorum Duranti et Mascipi, olim tutore eorumdem, existentes in curia

[1] Cette pièce, inscrite au dos d'un court inventaire de différentes pièces de procédure produites devant le notaire, paraît se rapporter au document n° IX et fournir les noms qui manquent dans ce dernier.

[2] Ce nom n'est pas suivi de la qualification *Judeus*, qui accompagne toujours les noms des Juifs dans les documents juridiques. Il est écrit, la première fois, en un seul mot et, la seconde fois, en deux mots, par suite d'une coupure de fin de ligne.

Montispessulani illustris domini regis Majoricarum, coram discretis viris, dominis P. Imberti, bajulo, et P. de Tornamira, legum professore, judice dicte curie, dixerunt et proposuerunt coram eis quod dictus Ferrussol Cohen fuit olim tutor dicti Bondia et quod dicta tutela, dicto Bondia facto majore. XIV. annis, diu est expiraverat, et predictus Mosse olim fuit tutor dictorum Duranti et Mascipi et quod dicta etiam tutela diu est expiraverat, ipsis factis adolescentibus, et etiam altero eorum majore facto annis. XXV; item, dixerunt et proposuerunt quod predicti Ferrussol, Mosse, Durantus et Mascipus fratres et etiam dictus Bondia, eorum nepos, successerunt virilibus portionibus dicto quondam Salamoni Cohen, patri dictorum fratrum, anno quondam paterno dicti Bondia ; item dixerunt et proposuerunt quod, predicto Ferrussol de Lunello cur*atore* dato dicto Bondie, predicti Ferrussol Cohen et Mosse reddiderunt ipsis curatori et dictis Bondia, Duranto et Mascipo computum et plenariam rationem de omnibus et singulis que predicti Ferrussol Cohen et Mosse et quisque eorum gesserunt et administrarunt tamquam tutores seu protutores, gestores vel administratores seu quoquo alio modo de bonis dictorum Bondia, Duranti et Mascipi et cujusque eorum, que ipsis obvenerunt ex hereditate dicti quondam Salamonis Cohen, et aliis quibuscumque bonis predictorum Bondia, Duranti et Mascipi, et specialiter dictus Ferrussol reddidit conputum et rationem de hiis que gessit et administravit de bonis que dicto Bondia obvenerunt ex hereditate dicti quondam Crescas Cohen, patris sui, et generaliter dicti Ferrussol et Bondia reddierunt (*sic*) ipsis conputum et rationem plenariam de omnibus et singulis que dicti Mosse et Ferrussol et quisque eorum gesserunt et administrarunt quoquo modo de bonis dicti quondam Salamonis Cohen, tempore quo vivebat, et post ejus mortem usque in hunc presentem diem, que quidem conputa et rationes fuerunt inter ipsos, sicut dixerunt, sepe et sepius calculata et iterata, in quibus conputis audiendis dixerunt se adhibuisse et ipsis assossiasse secum Crescas den Mascip, Judeum, socerum dicti Duranti, et Mosse Cohen, Judeum, consanguineum dicti Bondia, presentes, et plures alios probos viros Judeos, in quibus conputis dixerunt se non invenisse aliquem errorem et dicta conputa reputabant bona, vera, sufficientia et legalia, et de ipsis predicti Bondia et ejus curator et Durantus et Mascipus tenebant se a dictis Ferrussol et Mosse et a quolibet ipsorum pro paccatis et contentis.

Quibus conputis auditis, attentis et inspectis tenoribus inventariorum confectorum per dictos Mosse et Ferrussol et quemlibet eorum, conputatis expensis et impensis factis per dictos Mosse et Ferrussol et quemlibet eorum in predictis Bondia, Duranto et Massipo et quolibet eorum et bonis eorumdem ac etiam solutis quibusdam debitis, quibus predicti Bondia, Mascipus et Durantus et quisque eorum tenebantur efficaciter obligati, dixerunt se reperire quod dictus Ferrussol habebat pro reliquis rationum dicti Bondia de

bonis dicti quondam Creschas, patris sui, decem libras monete curribilis ultra illas triginta libras, quas dictus Ferrussol dicitur solvisse Blanche, matri dicti Bondia, de dote sua, et etiam ultra. xx. libras, quas dictus Ferrussol dicitur solvisse in doctrina et indumentis et talliis dicti Bondia, et ultra dictus Ferrussol dicitur habere quintam partem pro indiviso, dictum (?) Bondiam pro dicto quondam Crescas, patre suo, contingentem de omnibus et singulis bonis et rebus dicti quondam Salamonis Cohen, videlicet nominum et creditorum, que nobilis quondam dominus Ronsolinus, Lunelli dominus solus, dicebatur debere dicto quondam Salamoni, et etiam quorumdam aliorum debitorum, que dictus quondam dominus Ronsolinus, una cum quibusdam hominibus de Marcelhanicis, dicebatur debere dicto quondam Salamoni, et etiam quorumdam aliorum debitorum, que dicebatur debere dicto quondam Salamoni Cohen dominus Guirandus Ademarus, dominus de Montilio, et etiam quorumcumque aliorum creditorum[1] sive nominum, que per quascumque personas et ubicumque deberentur dicto quondam Salamoni et etiam librorum Judaycorum et annulorum aureorum et argenti cum lapidibus maragdum, dyaman, saphirorum, turquesarum et aliorum quorumcumque in auro et argento consistentium et etiam in moneta, quam etiam culcitrarum et pulvinariorum, lodicrum (?) et cohopertoriorum, lundorum (?) et de cerico, concharum, orcarum et bassinorum ac etiam ollarum de metallo et cotaborum de cupro et morteriorum de metallo et quarumcumque supelectilium et utensilium hospicii ac etiam doliorum et tine vinarie et quorumcumque aliorum bonorum mobilium, inmobilium et se moventium ac jurium corporalium et incorporalium dicti quondam Salamonis Cohen ; dictus autem Mosse dicitur habere tantum pro reliquis rationum bonorum dictorum Duranti et Mascipi quintas partes pro indiviso, quemlibet dictorum Mascipi et Duranti tangentes, de bonis predictis, juribus, nominibus et creditis dicti quondam Salamonis Cohen, patris quondam ipsorum, que quidem reliqua predicti Ferrussol et Mosse Cohen obtulerunt se incontinenti, ad preceptum dictorum dominorum bajuli et judicis, libere reddere et restituere predictis Bondia, Mascipo et Duranto, prout ad quemlibet ipsorum noscitur pertinere, dum tamen de predictis gestione et administratione et reliquis predictis et omnibus et singulis suprascriptis a dictis Bondia, Duranto et Mascipo et quolibet eorum, auctoritate et decreto previis dictorum dominorum bajuli et judicis, plenissimam absolutionem et tutissimam liberationem possint consequi et habere.

Quare petierunt et cum instantia supplicarunt predictis dominis bajulo et judici per ipsos debere precipi predictis Ferrussol et Mosse ut dicta reliqua predictis Bondia, Duranto et Mascipo, prout ad quemlibet ipsorum pertinet, reddant et restituant, quibus restitutis, decernant et decernere debeant predicti domini bajulus et judex

[1] Mot répété.

ipsos Bondia, Durantum et Mascipum et quemlibet eorum debere facere, de predictis omnibus et singulis, predictis Ferrussol et Mosse et cuilibet eorum plenissimam et tutissimam absolutionem et quitationem, cui faciende interponant auctoritatem suam judiciariam pariter et decretum ; et dicti domini bajulus et judex, auditis et plenius intellectis omnibus et singulis superius propositis, petitis et requisitis coram eis, inquisita et comperta de predictis plenissima veritate, exactis et receptis super hiis juramentis tam a predictis Ferrussol et Mosse Cohen, quam etiam a dicto Ferrussol, curatore dicti Bondia, et etiam a predictis Crescas Den Mascip et Mosse Cohen, qui suis juramentis dixerunt et asseruerunt se interfuisse redditum (*sic*) dictorum conputorum et rationum et eas bene et diligenter audivisse et examinasse et sepe et sepius iterasse et non invenisse in eis errorem aliquem nec quod dicti Ferrussol. Mosse seu alter eorum in eisdem aliquam fraudis seu doli machinationem adhibuerint, que quidem conputa bona, vera, legalia et sufficientia reputarunt, causa cognita et discussa, preceperunt predictis Ferrussol et Mosse et cuilibet eorum ut predicta reliqua et omnia et singula bona dicti quondam Salamonis Cohen, ad dictos Bondiam, Durantum et Mascipum pertinentia, predictis Bondia, Duranto et Mascipo, prout ad quemlibet pertinere noscitur, libere reddant et restituant indilate ; quibus restitutis, decreverunt et decernendo cognoverunt predictum Bondia, auctoritate dicti sui curatoris, et predictos Durantum et Mascipum et quemlibet eorum debere facere predictis Ferrussol et Mosse Cohen et cuique eorum de predictis omnibus et singulis plenissimam absolutionem et tutissimam liberationem, cui faciende auctoritatem suam judiciariam interposuerunt pariter et decretum ; quibus siquidem precepto, decreto et auctoritate dictorum dominorum bajuli et judicis precedentibus, predicti Bondia, auctoritate dicti sui curatoris, et ipse idem curator et predicti Durantus et Mascipus, existentes presentialiter coram dictis dominis bajulo et judice, cognoverunt et confessi fuerunt in juditio, predictis Ferrussol et Mosse Cohen, Judeis, presentibus, et cuique eorum, quod ipsi de omnibus et singulis que gesserunt et administrarunt quoquo modo de bonis ipsorum Bondia, Duranti et Mascipi et cujusque eorum et dicti quondam Salamonis Cohen, ante ejus mortem et post usque in hunc presentem diem, reddiderunt ipsis bonum, verax et legale conputum et plenariam rationem, quod quidem conputum assuerunt bonum, verax et legale, in quo nullum errorem dixerunt se invenisse, licet diligens et sollicita calculatio fuerit inter eos adhibita et servata et sepe et sepius iterata, et etiam plene et integre absque aliqua diminutione restituerunt et reddiderunt ipsis et cuique eorum, prout ad quemlibet pertinet, omnia et singula reliqua dictarum rationum superius expressata et etiam plura alia superius non expressata nec non et omnia et singula bona dicti quondam Salamonis Cohen, ad ipsos Bondiam, Durantum et Mascipum pertinentia, prout ad quemlibet ipsorum noscitur pertinere, etc.

Acta fuerunt hec in dicta curia Montispessulani, anno Dominice Incarnationis millessimo CCC°, primo, scilicet sextodecimo kalendas Martii, domino Philippo, rege Francie, regnante, in presencia et testimonio Johannis de Sancto Tiberio, notarii Montispessulani, Johannis de Claperiis, vicebajuli dicte curie, Jacobi de Salicatis, campsoris, Imberti Atzieu, Guillelmi Colombi, scriptoris dicte curie, et mei, Johannis Grimaudi, publici Montispessulani et dicte curie notarii majoris, qui mandatus et requisitus hec scripsi.

De prescripta nota ego, Johannes Laurentii, notarius Montispessulani, sumpsi instrumentum.

(Registre des notaires de la Ville de Montpellier, 1301-1302, fol. 74-75.)

NOTES ET MÉLANGES

UN ÉPISODE DE L'HISTOIRE DES JUIFS D'ANCONE

Les deux documents qu'on lira plus loin se rattachent à l'histoire de la persécution des Juifs dans les Etats Pontificaux sous Paul IV. L'un des épisodes les plus connus de cette histoire est l'intervention des Juifs de Constantinople et, en particulier, de la célèbre Dona Gracia Naci en faveur des Marranes d'Ancône et de Pesaro. L'on n'ignore pas que le Sultan Soliman écrivit, en mars 1556, à l'instigation de Dona Gracia, une lettre au pape, par laquelle il le sommait de mettre en liberté les prisonniers d'Ancône et de leur rendre leurs biens confisqués. Cette curieuse lettre nous a été conservée dans le Recueil de Ruscelli (*Lettere dei Principi*)[1].

C'est la réponse de Paul IV à cette réclamation du Sultan, ainsi qu'une lettre qui l'accompagne et la commente, que l'on trouve dans le manuscrit 348 de la bibliothèque de Grenoble, aux pages 82 v° et 106. Ce manuscrit a pour titre : *Lettres et Mémoires de M. de Gabre, evesque de Lodève, ambassadeur à Venize, de M. de Lansac et de la Vigne, ambassadeurs à la Porte ès années 1555, 1556, 1557.*

Magno Turcarum principi Sultano Solimano. Paulus episcopus servus servorum Dei magno Turcarum principi Sultano Solimano amorem divini amoris et timorem.

His diebus proximis accepimus litteras tuas gratissimumque nobis fuit ea te a nobis petere ac sperare quæ libenter nos tibi concessuri sumus quoties sine ipsius Dei ac domini nostri Jesu-Christi

[1] Cf. *Emek Habakha*, p. 141 (trad. J. Sée).

et fidelium ejus offensione fieri poterit. Quare quod ad hebreos attinet de quibus ad nos scripsisti et quorum nonnulli a Judicibus et magistratibus nostris Anconæ ob eorum delicta in carcerem conjecti custodiri curantur, simul atque desiderium tuum cognovimus, quantum cum eodem domino Deo potuimus ut tibi satisfierit mandavimus et eorum personas ac bona relaxari et tibi condonari voluimus ; de quibus dilectus filius Michael charissimi in Christo filii nostri Henrici Francorum regis christianissimi apud te orator tecum [loquetur], ad quem hac de re diligenter perscribi fecimus, jam et si bona jure ipso camere nostre appostolice debita et applicata sunt ; sed cum plures ex iis, sacro antea baptismate suscepto, et christianam religionem palam ac diu professi, turpiter atque impie ab ea discesserint seque ad judaicam superstitionem vitamque converterint in maximum excelcæ ac divinæ majestatis contemptum, proptereaque leges omnes humanæ ac divinæ eos capite damnarint, eorum personas nullo pacto a nobis liberari fas est, nisi Deum et Justitiam gravissime offendamus. Quæ cum ita se habeant animoque tam libenti cœtera tibi concesserimus ac quid quid tua causa facimus ita fecerimus ut id omne nobis sed tibi soli ab hebreis referri acceptum velimus, hoc ipsum tantum quod nec possimus nec debemus te in bona (*sic*) partem accepturum esse confidimus, præsertim cum pro certo habeamus quod a nobis factum est eadem ratione abste factum iri si quem forte ex tuis ac fide ac legibus vestris discessice scies. Quod vero præterea nostros qui tua sunt in potestate et qui cum tuis mercaturam et cetera ejusmodi exercent te invissimi (*sic*) amice tractaturum, hoc etiam nobis summopere gratum fuit ; idemque nos erga tuos facturi sumus, dummodo sine Dei ac illius fidelium offensione. Sivis idem orator[1] pluribus exponet; inter in [2] Deus ac dominus noster Jesus Christus in animæ tuæ perpetuam salutem ac pacem, mentem tuam et cor tuum ad veram majestatis ipsius cognitionemque cultumque et amorem pro infinita sua misericordia dignetur convertere, qui omnipotens est et qui cum patre et spiritu sancto vivet et regnat in secula seculorum. Dati Romæ apad sanctum Petrum sub anullo piscatoris Die prima Junii MDLVI Pont. nostri anno secundo.

Au dessus : *Copia de la lettre du Pape au grand Seigneur.*

* * *

Illustrissimo signor mio.

Nostro signore hebbe grandiosissimo piacere dimender per la lettera di V. S. ill^{ma} i buoni offitii fatti da lei col gran signore a beneffitio de christiani et ha lodata infinitamente la diligenza et amore-

[1] Michel de Codignac.
[2] = *Interim.*

volezza di quella, di che a fatto far testimonio al re Christianissimo per mons^r illustr^mo et reverendissimo Caraffa legato a sua Maestà, et ringratiatonela assai. Ha veduto volentieri la Lettera di cotesto principe, per la quale s'è risoluto S. Sta di far tutto quello che, salvo l'honor di Dio et la dignità di questa santissima sede, ha potuto, come V. S. ill^ma vedera per la copia del Breve che gli scrive Sua Sta la qual sara con questa. Apero ha ordinato che tutti i levantini giudei o altri che non si trova che siano stati christiani, ancorche per altri eccessi si fossino potuti castigare severamente, per esser sudetti di quel principe sieno relassati con tutte le robbe et crediti loro, et voleva sua Sta ch'el segretario Cocciardo ricevesse le robbe et persone per portarle a detto segnore al qual ne fa dono: ma havendo detto segretario recusato di farlo, ha ordinato che si tengono a instanza di quel principe, o che si faccia dar loro sicurtà di portarsi alla porta di quello. De portughesi, i quali essendo stati battezzati et vissuti molto tempo sotto la nostra santa lege, et di poi in dispregio di Jesu Christo havevono rinegata la fede sua et avano trapassati al Judaismo, s'é risoluta in questo modo, che da quelli, che ostinatemente hanno voluto perseverare in questa perfidia, ne sia fatta la giustitia, come farebbe el gran signore di coloro che nati sotto la lege sua, la rinegassero. Tra i quali trovendosi quel Jacopo Morro, agente de la signora Gratia Nasi, no a sua Sta potuto perdonargli, poiche non si é voluto corregere. Ha bene ordinato che tutta la robba di detta signora, la quale era sotto la cura sua, sia consegnata a chi verrà per essa in nome di lei accompagnato di una lettera di V. S. ill^ma : il che a fatto Sua Sta con molto danno della sua camera, ma volentieri per grattificarne cotesto principe. Que (*sic*) gl'altri, che, caduti nel medesimo errore, anno detto di volere emendarsi, vuole che si tenglino fin che si conosca bene se la loro conversione é di cuore o finta per timore della morte. Potra V. S. ill^ma render certo il gran signore che tutti i suditti et tributarii suoi, i quali non habino rinegata la fede christiana, che saranno securi et ben trattati in tullo lo stato di sua Beatitudine ; per il qual effetto sua Sta hà ordinato che bisognando il luoghotenente di Ancona proveda loro di habittatione comoda, se bene bisognasse incommodar i christiani, accio non si habino à mescolare insieme. Ben prega la S. V. ill^ma che faccia opera che di costa sieno fatti i medesimi buoni trattamenti a tutti i christiani, che sara cosa gratissima a nostro signore ; et sia certa che in tutto quello che sua Beatitudine potra gratificare cotesto principe senza offesa di Dio et della dignita sua, lo faro sempre volentieri ; si come Sua Sta s'offerisse prontissima a ogni honore et comodo de V. S. ill^ma ; la qual desidera somamente che si voglia degnare di tener protettione di quei poveri Religiosi del monte Sion, i quali s'intende che patiscano aggravii, senza saputa et voluntà di cotesto signore dal quale desiderarebbe ancora ottenere che rihavessero quel luogho che gia soleva esser loro et nessono stati privati. N° Sig^e Dio garda la persona di V. S. ill^ma a

la quale Io di cuore mi offero et raccordo, di Roma a li VI di giugno del MDLVI.

Au dessus est escript : *Copia de Lettera du duc de Paliano à Cotignac.*

***

On s'explique aisément pourquoi ces deux lettres se trouvent dans une collection de papiers diplomatiques français. La France s'était, on le sait, attribué, dès le début de ses relations avec la Porte, le rôle de protectrice des Chrétiens du Levant. Bien que cette protection s'étendît, à l'origine, à tous les chrétiens indistinctement, Grecs ou Latins, la France était plus particulièrement la représentante de la Latinité en Orient; l'ambassadeur de France à Constantinople se trouvait par là-même être, en quelque sorte, le chargé d'affaires du Saint-Siège, le défenseur de ses intérêts spirituels et temporels [1]. Il était l'intermédiaire obligé des relations entre la Porte et Rome.

On peut maintenant reconstituer tout cet épisode de l'échange des lettres entre Soliman et Paul IV. A la suite de la persécution d'Ancône, Gracia Naci s'adresse au sultan, mue non seulement par son zèle pour ses coreligionnaires, mais aussi par son intérêt personnel, puisque son agent à Ancône, Jacob Morro, avait été emprisonné, et les biens qui lui étaient confiés, confisqués. Soliman écrit au Pape la lettre que Ruscelli nous a conservée. D'autres lettres y étaient sans doute jointes, entre autres une lettre de l'ambassadeur de France, Michel de Codignac, au duc de Paliano, neveu du Pape, alors tout puissant auprès de lui, pour lui expliquer l'affaire et peut être pour recommander particulièrement les intérêts de Gracia Naci (Codignac était en bons rapports avec Joseph Naci). Le baron Pierre Cochard (Cocciardo), secrétaire d'ambassade, dont le nom paraît souvent dans les négociations du Levant à cette époque, fut envoyé en mission spéciale, à cet effet, de Constantinople à Rome. Il passa par Venise. On a de lui une lettre [2] écrite de cette ville le 24 avril 1556, où il annonce qu'il va partir pour Rome « portant a nostre saint Pere les lettres du grand Seigneur » et où il réclame le paiement de ses frais de voyage, dont il a dû faire l'avance. A Rome, le Pape voulut, on a pu le

[1] Bien des atteintes ont été portées depuis le XVIe siècle à ce monopole religieux et politique de la France en Orient. Elle a perdu depuis 1878 son rôle de représentante du Saint-Siège, qui a maintenant à Constantinople un délégué spécial.

[2] Bibliothèque nationale, Fonds français, n° 20456.

voir, faire mettre sous sa garde les personnes et les marchandises des Juifs en faveur desquels étaient écrites les lettres dont il était porteur. Mais Cochard déclina prudemment une mission un peu bizarre sans doute pour le secrétaire du roi de France. Il se contenta de rapporter à Constantinople les réponses dont nous publions le texte.

Le Pape, dans sa lettre, dont la forme est particulièrement amicale, établit une distinction entre les Juifs Levantins et les Marranes portugais. Quant aux premiers, il relâche les personnes et rend les biens, non sans regret pour le bénéfice qui échappe « à la chambre apostolique ». Quant aux seconds, le Saint-Siège les considère comme des convertis retombés dans le judaïsme, c'est-à-dire comme des relaps, et les condamne à mort. La lettre se termine par des remerciements pour les bons traitements que le Sultan a promis par réciprocité pour les chrétiens trafiquants dans ses Etats, et par des souhaits de conversion qui étaient de style dans toute lettre adressée à un prince non-chrétien.

La lettre du duc de Paliano à Michel de Codignac, ambassadeur de France, ne fait que commenter celle du Pape. Elle nous apprend que parmi les Portugais condamnés à mort se trouve Jacob Morro, agent de Gracia Naci, mais que les biens de celle-ci, dont Morro avait la garde, ont été mis de côté jusqu'à ce qu'on vienne les réclamer au nom de Dona Gracia. Ceux des Marranes qui ont déclaré vouloir s'amender, c'est-à-dire redevenir chrétiens, ont été provisoirement épargnés jusqu'à ce que l'on sache si leur conviction est bien sincère. Enfin le légat du Pape à Ancône a reçu ordre de pourvoir au logement des Levantins sujets du Sultan et d'éviter ainsi toute collision avec la population chrétienne. Le duc de Paliano termine sa lettre en recommandant à la sollicitude du Sultan les chrétiens d'Orient et particulièrement les Religieux du mont Sion. Ces « religieux » était les Franciscains qui après de nombreuses vexations de la part des autorités turques avaient été définitivement expulsés de leur couvent du Mont-de-Sion par un firman du Sultan du 2 juin 1551. Malgré les instances du roi de France, du doge de Venise et du roi de Portugal, ils n'y furent point rétablis et s'installèrent dans un autre couvent en 1559 [1].

PAUL GRUNEBAUM.

---

[1] Ch. Schefer, *Introduction aux Voyages de Jean Chesneau et de M. d'Aramon.*

LE YOSIPPON ET LE ROMAN D'ALEXANDRE

Un des attraits du Yosippon, cette chronique juive qui a fait époque dans notre littérature, est précisément tout ce qui ne touche pas les Juifs : ce sont ces rudiments d'histoire universelle, populaire et fabuleuse, reflet de l'état des sciences au siècle et dans la région qui ont vu naître le Pseudo-Josèphe. La partie qui serre de plus près les faits ne nous intéresse guère ; ce n'est pas à cette source que nous irons demander, comme nos devanciers du moyen âge, des renseignements authentiques sur les événements qui ont suivi la Restauration jusqu'à la ruine de Jérusalem. Elle n'est instructive que pour le jour qu'elle nous ouvre sur la révolution qui se produisit dans ces milieux juifs de l'Italie au xe siècle : qu'un auteur de ce temps ait connu, outre les apocryphes, Flavius Josèphe ou un de ses imitateurs latins ou grecs, et eu l'idée de le faire passer en hébreu, c'était une nouveauté dans ce petit monde qui semblait avoir rompu tout lien avec la science profane et qui, en histoire, jurait encore uniquement par le Talmud.

Un des chapitres qui, avec le récit légendaire des premiers siècles de Rome, sont consultés avec le plus de curiosité par les médiévistes, est le deuxième qui raconte au long le Roman d'Alexandre. C'est une bonne fortune, pour l'histoire de ce Roman, de pouvoir tabler sur un texte aussi ancien et qui remonte incontestablement au xe siècle. J'ai déjà signalé ici l'importance de ce document pour l'histoire de la version de ce Roman intitulé : *Historia de Prœliis*, ne doutant pas un instant de l'authenticité de ce chapitre (*Revue*, III, 246). Depuis, étant revenu sur cette question, j'ai cru reconnaître, à certains indices intrinsèques, que ce chapitre n'est qu'une interpolation, d'ailleurs peu ancienne, car le texte du Yosippon qui a servi aux versions arabes ne le contenait pas [1]. Il manquait à ces inductions une preuve directe : l'existence d'un bon manuscrit hébreu qui serait, lui aussi, dépourvu de cette addition. Jusqu'ici on ne connaissait qu'un seul manuscrit de notre chronique juive, celui de la Bibliothèque nationale (no 1280), dont le copiste, Juda ben Masconi (*alias* Moscono), nous révèle lui-même qu'il l'a rédigé en se servant de plu-

[1] קובץ על יד, II, p. XII.

sieurs manuscrits qui se complétaient l'un l'autre. Cette preuve existe aujourd'hui. La Bibliothèque Bodléienne d'Oxford a acquis récemment un ms. hébreu, où, entre autres morceaux d'histoire, se trouve la copie du Yosippon[1]. Or, dans ce manuscrit, qui est sûrement du commencement du XIVe siècle, tout notre chapitre II manque.

Ajoutons, à ce propos, que ce texte du Yosippon, autant que m'a permis de le constater un examen sommaire, n'offre guère de variantes avec l'édition de Venise; les noms propres, par exemple, y sont orthographiés de la même façon, et toute la partie fabuleuse du premier chapitre s'y trouve. On en jugera, d'ailleurs, bientôt par la publication qu'en prépare un de nos savants collaborateurs. Espérons que l'éditeur, plus heureux que Gagnier et Zunz, saura reconstituer l'identité de tous les écrits utilisés par l'auteur italien de cette pseudo-chronique.

ISRAEL LÉVI.

[1] Voir la description de ce ms. dans Neubauer, *Mediaeval jewish Chronicles*, p. XIX et suiv.

BIBLIOGRAPHIE[1]

Berger (Samuel). **Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia.** Paris, 1893; in-8° de XII + 61 p.

Plus de dix siècles se sont écoulés depuis saint Jérôme, qui a appris l'hébreu pour traduire la Bible, jusqu'à Reuchlin, l'auteur de la première grammaire hébraïque écrite pour des chrétiens, et dans ce long intervalle bien peu de savants chrétiens ont étudié la langue hébraïque et réussi à s'en rendre assez maîtres pour lire des ouvrages hébreux dans l'original. Pendant toute cette période, qui a presque commencé et fini avec le moyen âge, les Juifs seuls étudiaient et savaient l'hébreu, et cette langue était si peu connue dans les milieux ecclésiastiques qu'à l'aurore des temps modernes, en apprenant que des chrétiens aussi commençaient à connaître l'hébreu, un moine disait publiquement dans un sermon (p. 56) : « Alia jam oritur lingua, quam vocant hebræam, hanc qui discunt, efficiuntur Judæi. » Pourtant le mot d'ordre lancé par saint Jérôme au sujet de la *hebræa veritas,* et qui a produit la traduction latine de la Bible adoptée par l'Eglise et appelée la *Vulgate*, n'a pas été totalement oublié pendant le moyen âge, et dans certains milieux chrétiens on se donnait la peine, pour étudier la Bible, de recourir au texte original et d'utiliser l'exégèse juive. Ce fait est clairement démontré, par une série de preuves tirées de divers manuscrits, dans le travail si savant et si intéressant que nous avons sous les yeux.

L'auteur répartit d'une façon claire ses nombreux matériaux sous quatre rubriques : première partie, *Analecta vetera* (p. 1-16); deuxième partie, *De interpretationibus nominum hebraicorum* (p. 17-25) ; troisième partie, *De schola Rogeri Baconis* (p. 26-48); quatrième partie, *De translatione sacræ scripturæ ex hebraico.*

La première partie commence par traiter brièvement des *Quæs-*

[1] *Par suite de l'abondance des matières, la* Revue bibliographique *et la* Chronique *sont ajournées au numéro prochain.*

tiones hebraicæ in libros Regum et Paralipomenon attribuées faussement à saint Jérôme et éditées (par Martianay) avec les œuvres de cet écrivain. Ces « Questions » datent du commencement du IXe siècle, comme le prouve la mention qu'en fait Raban Maur dans la préface de son commentaire sur le livre des Rois : « Hebræi cujusdam modernis temporibus in scientia legis florentis capitula traditionem Hebræorum habentia ». On voit donc que l'auteur des « Questions » est un Juif converti, qui écrivit un commentaire sur le livre des Rois en prenant pour base de son travail la traduction latine de saint Jérôme et en utilisant dans une très large mesure ce qu'il savait de l'exégèse traditionnelle juive. Il est hors de doute que cet ouvrage déjà ancien peut être considéré jusqu'à un certain point comme faisant partie de la littérature midraschique, et l'étude que M. Joseph Lehmann, directeur du séminaire israélite de Paris, se propose d'en faire, à ce que nous apprend M. Berger, formera une excellente contribution à l'histoire de l'ancienne exégèse juive de la Bible. Je ferai seulement remarquer en passant que, dans la *Jubelschrift* publiée en l'honneur de M. Graetz (p. 314-323). M. Rahmer a longuement traité de quelques fragments de ces « Questions ». Pour faire mieux apprécier la valeur de cet ouvrage, M. Berger dit que nous ne possédons pas de Midrasch sur Samuel qui soit antérieur au Xe siècle. Pourtant le *Midrasch Samuel*, récemment édité par M. Buber (voir *Revue*, XXVI, 302) remonte certainement plus haut.

D'après Martianay, qui paraît avoir raison, c'est à l'auteur des « Questions » qu'il faut attribuer la paternité des *Scholia hebraica* sur divers livres de la Bible latine, dont s'occupe le deuxième chapitre de notre travail. Les livres sur lesquels nous possédons ces scolies se suivent dans l'ordre suivant, qu'il est intéressant de remarquer : le Pentateuque, Josué, Ruth, Samuel, les Rois, Job, les Psaumes. M. Berger dit : « Unde quis colligere possit scholiastem exemplar manibus tenuisse, in quo (quod rarissimum est inter codices sacros) hagiographa quæ dicuntur libros Regum excipiebant, vel liber Job libris Samuel anteponebatur. » Au lieu de *Job*, dans ce passage, il faut sans doute lire *Ruth*.

Le troisième chapitre donne des détails intéressants sur des manuscrits qui contiennent l'alphabet hébreu et l'alphabet samaritain avec le nom des lettres. Le plus ancien de ces mss. (lat., 11505, à la Bibliothèque nationale), très précieux, qui contient la Bible, est de l'année 822 et offre, par conséquent, le plus ancien modèle connu de l'écriture samaritaine. Dans une note qui précède l'alphabet samaritain, ce ms. fait cette réflexion singulière sur les Samaritains : « Hi sunt Samaritæ qui et patriam consuetudinem conservant, ignem colentes et judaica mandata. » C'est probablement le passage de II Rois, XVII, 31 (שורפים את בניהם באש לאדרמלך וענמלך) qui a fait dire à notre ms. que les Samaritains adoraient le feu. M. Berger donne ensuite, d'après un ms. du Xe siècle, la transcription du texte hébreu de deux passages des Psaumes (XLV, 2-6, et

II, 8-12) ; ce document offre un très grand intérêt, parce qu'il nous fait connaître la prononciation de l'hébreu de ce temps, ce dont il sera encore question plus loin.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur raconte les efforts faits par Etienne Harding, deuxième abbé de Cîteaux (commencement du XIIe siècle), pour expurger la Vulgate des fautes et des additions des copistes et pour établir un texte correct de la Bible latine. Dans ce but, Étienne, qui ne savait pas l'hébreu, sollicita le concours de Juifs compétents. Il dit à ce sujet : « Judæos quosdam in sua scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus... Qui suos libros plurimos coram nobis revolventes et in locis illos ubi eos rogabamus hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime reppererunt. » C'est là un témoignage précieux qui atteste l'existence de relations scientifiques entre Juifs et chrétiens au moment le plus brillant de l'école exégétique juive du nord de la France, et qui vient s'ajouter aux documents que nous possédons déjà sur les controverses, le plus souvent amicales, qui avaient fréquemment lieu entre les rabbins et les prêtres catholiques sur des questions religieuses et exégétiques. (Cf. *Revue*, XIII, 131).

Le cinquième chapitre, le dernier de la première partie de notre travail, contient des extraits d'un ms. de la bibliothèque Saint-Marc de Venise, qui nous apprennent que Nicolas Manjorica, contemporain de l'abbé Etienne de Cîteaux, poursuivait le même but que lui, faisant appel, lui aussi, aux Juifs et à leurs traditions exégétiques pour établir un texte correct de la Bible latine. A la fin de sa préface, il mentionne un Juif qui lui a rendu service pour ce travail (Hebræi quo dissertore utor). Parmi les observations exégétiques de ce Nicolas, M. Berger en relève un grand nombre pour lesquelles il arrive à démontrer qu'elles sont empruntées au commentaire de Raschi ou à des Midraschim, mais il n'indique pas l'origine de la remarque suivante faite à propos de Genèse, III, 15 : « Tradunt Hebræi *Reseph* demonis esse nomen qui principatum teneat inter alios et propter nimiam velocitatem etiam volatile nuncapetur, ipsumque esse qui in Paradiso sub figura serpentis sit mulieri locutus et ex maledictione qua a Deo condemnatus est accepisse nomen, siquidem de reseph reptans venire interpretatur. » Moi non plus je ne connais dans la littérature juive aucun passage qui puisse justifier l'identification du serpent du Paradis avec le démon רֶשֶׁף. Mais que le mot רֶשֶׁף signifie démon, c'est Raschi qui le dit pour Deutéronome, XXXII, 24 (לחמי רשף השדים נלחמו בהם שנאמר ובני רשף יגביהו עוף והם שדים), et pour Job, V, 17 (בני רשף שהם מלאכים ורוחות)[1]. Nicolas a été probablement amené à dire que ce démon est aussi appelé « volatile » par ce fait que רשף a également le sens d' « oiseau », comme l'explique Raschi dans Ps., LXXVIII, 48 (לרשפים

[1] D'après le talmud babyl., *Berakhot*, 5 *a* : אין רשף אלא מזיקין.

לעופות), et Ibn Ezra dans Deut., XXXII, 24 (לחמי רשף אכולי עוף). Peut-être aussi a-t-il songé à l'expression de שרף מעופף (Isaïe, XXX, 6), où le serpent appelé שרף est qualifié de « volatile », ailé, épithète qui aurait été, ensuite, appliquée à רשף, dont le nom, par métathèse, est identique à שרף; c'est peut-être aussi cette ressemblance entre שרף et רשף qui a donné lieu à l'identification de רשף avec le serpent du Paradis. Mais ce ne sont là que des hypothèses, que nous émettons faute d'arguments plus probants.

La deuxième partie de l'étude de M. Berger traite d'abord des explications de mots hébreux, rangés par ordre alphabétique, qu'il a trouvées dans divers mss. et dont les auteurs ont pris pour modèle saint Jérôme et lui ont emprunté également une partie de leurs matériaux. En premier lieu, M. Berger rend compte d'un glossaire qu'il a découvert dans un ms. du XIIe siècle (de la bibliothèque d'Avranches, n° 107); ce glossaire donne 175 mots hébreux avec leur traduction latine et grecque, et dont 113 sont empruntés à saint Jérôme. L'auteur de cette liste ne peut avoir connu les autres mots, ajoutés à ceux de saint Jérôme, que par ses études personnelles. Ce document aussi est intéressant pour l'histoire de la prononciation de l'hébreu. Qu'il me soit permis de faire sur ce glossaire les observations suivantes. *Enner*, lucerna, n'est pas pour נֵר, comme le croit M. Berger, mais pour הַנֵּר; de même, *Ebarc*, fulgur, n'est pas pour « Barec », mais pour הַבָּרָק; *Aadama* est הָאֲדָמָה, et *Aram*, excelsus, הָרָם. M. Berger ne dit rien pour *Ad*, gloria, c'est sans doute l'abréviation de *Adar*, הָדָר, de même que *Batu*, virgo, est l'abréviation de *Batula*. *Marot*, spelunca, est מְעָרוֹת (Isaïe, XXXII, 14), et Olo, tabernaculum, est peut-être אָהֳלוֹ, transcrit avec son suffixe.

Dans le deuxième chapitre, M. Berger s'occupe des explications de mots hébreux datant du XIIIe siècle et se trouvant dans des mss. de Paris. Un de ces mss. contient, sous le titre de *Prologus super interpretationibus*, un traité très intéressant sur les lettres hébraïques et les signes-voyelles, et sur la manière de les prononcer, avec quelques notes grammaticales. Plus loin je dirai un mot des renseignements donnés par ce « Prologue » sur la prononciation de l'hébreu, je veux seulement signaler ici une particularité historique remarquable mentionnée par ce ms. L'auteur anonyme de ce « Prologue » fait observer qu'il a commencé à écrire l'hébreu de gauche à droite, quoiqu'on ait l'habitude de l'écrire de droite à gauche, « scientes pro certo sicut a nominatissimis eorum magistris accepimus quia infra septem ab anno presenti qui est ab incarnatione Verbi MCCXXXIIII plurimi eorum et maximi ad fidem nostram convertentur nisi infra predictum terminum [advenerit] Messias quem tamdiu frustra expectaverunt eo quod signa sua non viderunt sed penitus omnia defecerunt et jam non inter eos a multis retro temporibus propheta [surrexit] ». Ainsi cet auteur, qui écrivait en 1234, justifie son innovation d'écrire l'hébreu de gauche à droite, parce qu'il est certain, « d'après ce que lui ont affirmé les plus célèbres

maîtres des Juifs, que dans sept ans la plupart et les plus notables d'entre les Juifs se convertiront au christianisme, si le Messie n'est pas venu jusque-là. » Nous savons encore par d'autres sources qu'en France, les Juifs attendaient le Messie pour la fin du cinquième millénaire de l'ère juive. L'auteur des *tosafot* sur le Pentateuque (f° 19*a*)[1] dit : גלות אדום לסוף ה׳ אלפים יכלה במהרה בימינו מפי מורי אבי ז״ל. Comme nous le voyons par notre « Prologue », dans les milieux chrétiens on comptait que les espérances messianiques des Juifs amèneraient finalement leur conversion, d'autant plus que le roi saint Louis favorisait leur baptême par tous les moyens. Ce fut à ce moment qu'un savant juif, du nom de Donin, embrassa le christianisme et se fit appeler Nicolas. Peu après sa conversion, eut lieu entre lui et quatre rabbins français, sur l'ordre du roi, la célèbre « disputation » de Paris. Il ne me semble pas téméraire d'admettre que la date de cette controverse (20 tammouz 5000 = 24 juin 1240) avait été choisie en vue des espérances attachées par les Juifs à la dernière année du cinquième millénaire, pour que les Juifs déçus dans leur espoir de voir arriver le Messie, fussent amenés par cette polémique contre leur religion à accepter plus facilement le baptême.

Le troisième chapitre, le plus étendu, nous montre les efforts accomplis pour établir un texte correct de la Bible latine; ce travail donna naissance à ce qu'on appelle les *correctoria*, et le plus illustre de ceux qui s'y livrèrent fut Roger Bacon, le « doctor mirabilis ». Les auteurs de ces *correctoria*, que M. Berger examine attentivement, montrent qu'ils savaient l'hébreu et recouraient fréquemment au texte original. Mentionnons, entre autres, le *correctorium* du dominicain Hugues de Saint-Chair, dont nous signalons l'observation sur Genèse, I, 2, parce que le mot רוּחַ y est transcrit *Rouha*, ce qui prouve qu'il ne prononçait pas correctement le Patah furtif; le *Correctorium Vaticanum*, dont l'auteur, nommé dans un ms. d'après le témoignage du père Denifle, était le frère mineur Willermus (Guillaume) de Mara, élève de Roger Bacon; le *correctorium* de Gérard de Hoyo (Hoyum = Huy, en Belgique). Le *Correctorium* de Guillaume de Mara, d'après un ms. de Toulouse, fournit à M. Berger l'occasion de nombreuses remarques très intéressantes. Nous apprenons, par exemple, que, pour établir un texte correct, l'auteur a comparé des mss. hébreux de la Bible de l'Espagne et de la France ; dans un ms. hébreu plus moderne manquait le mot מטה, dans Josué, XIX, 48 : « Sed postea inveni antiquos hebreos gallicanos habere et item postea inveni exemplaria hispana habere. » Kennicot a eu également trois mss. où ce mot manque. A propos de Deut., XXX, 7, Guillaume de Mara dit : « Hebreus autem hyspanus habet qui persequentur te. » D'après cette note, un ms. espagnol de la Bible a יִרְדְּפוּךָ, au lieu de רְדָפוּךָ. A II Samuel, X, 10, il cite égale-

[1] Cité par Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur*, 87; voir aussi ses *Gesammelte Schriften*, III, 227.

ment, d'après un ms. espagnol, la leçon *Absaï* (אַבְשַׁי), au lieu d'Abisaï. Il constate les nombreuses additions contenues dans la Bible latine par rapport au texte hébreu, mais il n'est pas d'avis de les supprimer : « Si omnia quæ hebreus non habet subtrahentur, decem millia verborum calumpniabuntur. » Cette remarque, qu'il fait à propos de Juges, I, 11, il la répète à Josué, XV, 9 : « Si tantum de textu sunt quæ sunt in hebreo, decem milia verba que interpretes ad evidentiam posuerunt destruentur. » Il cite le *Perus* (פירוש), mot qui, pour lui, signifie le commentaire de Raschi, mais il mentionne aussi d'autres commentateurs hébreux. Pour le mot תלתלים de Cantique, V, 11, il dit : « Alii hebrei dicunt significare congeriem videlicet crinium. » Il s'agit peut-être d'Ibn Ezra, qui fait dériver ce mot de תֵּל. A propos d'Isaïe, XXXIII, 19, où il traduit עם נועז par *populum impudentem*, il dit : « Liber etiam hebreorum mahaberet hoc testatur. » D'après M. Berger, c'est le *Mahbérét* de Menahem ben Sarouk. Mais cette explication du mot נועז ne se trouve pas dans le lexique de Menahem, ni dans le *Mahbérét* d'Ibn Parhon.

Quelques-unes de ses remarques attestent qu'il savait la grammaire hébraïque. En expliquant פי החירות (Exode, XIV, 2), il dit : « *Phi* idem est quod os, *hiroth* est ille locus, *ha* articulus qui gallice dicitur le. » A ce nom hébreu il compare le nom français « le Rone » et « Bouche le Rone ». A propos de Josué, X, 38 (דְּבִירָה), il parle du ה locatif : « Casus hebreus est cum videlicet consignat terminum motus, ut si diceremus venit Debira, venit Ebrona, manet in Debir, stat in Hebron. »

Ce même ms. de Toulouse (n° 402) auquel sont empruntées ces diverses remarques du *Correctorium* de Guillaume de Mara, contient encore d'autres observations, évidemment du même auteur, qui ne se rapportent pas à la rectification du texte de la Vulgate, mais ont pour but de mieux faire comprendre le texte de la Bible. Cet ensemble de notes exégétiques, désignées sous le nom de *Notabilia*, est précédé d'une courte étude sur les lettres hébraïques et grecques. Enfin, le ms. se termine par une série de chapitres où l'on traite des questions les plus diverses ayant toutes pour but de déterminer le sens du texte biblique. Après un examen attentif, on reconnaît qu'il s'agit là d'une série de réponses adressées par un moine versé dans la langue hébraïque et la littérature juive à un ou plusieurs collègues qui ignoraient l'hébreu. M. Berger résume son opinion sur l'auteur de ses savantes réponses en déclarant que depuis Charlemagne, aucun chrétien ne connaissait aussi bien la littérature hébraïque : « Doctor noster ejus fuit in hebraicis litteris doctrinæ, quam vix in alio viro christiano a temporibus Caroli magni invenire est. » Il n'ose pas précisément attribuer ces « Réponses » à Roger Bacon, quoiqu'il y ait rencontré des passages qui se trouvent mot pour mot dans les œuvres de Bacon, mais l'auteur devait certainement lui tenir de très près.

A en juger par les extraits des « Réponses » donnés par M. Berger, nous ne pouvons qu'admettre avec lui que l'auteur anonyme était, en effet, familiarisé avec le texte hébreu de la Bible et les ouvrages juifs postérieurs. Cet auteur raconte de quelle façon il a acquis un important ouvrage hébreu ; nous tenons à citer textuellement ses paroles, qui prouvent une fois de plus que les savants juifs et chrétiens entretenaient d'excellentes relations scientifiques. Voici ce qu'il dit : « Et sciatis quod missi sunt mihi quidam libri hebraichi de Alemannia a quodam judeo ingeniosissimo qui me novit ex fama tantum et jam aliquotiens scripsit mihi in hebreo et ego sibi. » Il ajoute plus loin que c'étaient les livres astronomiques d'Abraham, c'est-à-dire, comme le dit très justement M. Berger, le *Sèfer Haibbour* d'Abraham ben Hiyya, « subtilissimi et pulcherrimi et utiliores quam alias videram ». Peu de temps auparavant, il avait essayé de se faire envoyer ces livres de l'Espagne, mais inutilement. « Et diu laboraveram ad habendum aliquid de libris illis, quia per alia scripta judeorum noveram eos esse editos, et pluries scripseram cuidam judeo noto meo qui moratur in civitate tholetana in Hispania, ut quæreret mihi libros illos et jam semel rescripserat quod non inveniebantur Tholeti nisi pauca capitula ex eis. » Ainsi, il correspondit avec des Juifs de Tolède et d'Allemagne, et cela en langue hébraïque. Ce qui prouve qu'il savait manier la langue hébraïque, c'est qu'il a rendu par des mots hébreux, transcrits en caractères latins, le verset araméen de Jérémie, x, 11. Voici cette traduction, transcrite en caractères hébreux : כֵּן תֹּאמְרוּ לָהֶם אֱלֹהִים[1] אֲשֶׁר הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ לֹא עָשׂוּ יֹאבְדוּ מִן הָאָרֶץ וּמִן תַּחַת הַשָּׁמַיִם אֵלֶּה. On voit que c'est mot pour mot, et dans le même ordre, le verset araméen. Outre le traité astronomique d'Abraham ben Hiyya, notre auteur cite encore les ouvrages hébreux suivants : *De primatione lunæ* (d'après M. Berger, le chapitre du *Mischné Tora* de Maïmonide intitulé קדוש החדש) ; *Liber Semamphoras* (ספר שם המפורש), attribué au roi Salomon[2], dont il n'a vu, dit-il, que la quatrième partie, qu'il résume clairement ; *Liber de serie mundi* (סדר עולם). Raschi est toujours cité par lui sous le nom de *Glosa hebraica* ou simplement *Glosa*. Il connaissait bien les œuvres des grammairiens juifs, car pour désigner les caractères de l'alphabet hébreu il traduit les termes mêmes employés en hébreu. Ainsi il dit : *mem aperta, mem clusa* (מם פתוחה מם סתומה) ; *nun obliqua, nun recta* (נון עקומה נון[3] ישרה). Quant aux renseignements que nous fournit cet auteur sur la manière de prononcer l'hébreu, nous y reviendrons plus loin. Signalons encore une remarque singulière et incompréhensible qu'il fait

[1] Le ms. a « que quem », ce qui répondrait à כְּכֶן ; mais il semble que le mot *que* a été écrit par erreur.

[2] Cf. Steinschneider, Catalog. Bodl., col. 2300.

[3] Il dit une fois : « Hebrei non habent comparationem, sed cum volunt dicere iste est melior illo dicunt iste est bonus ab illo (c'est-à-dire זה טוב ממנו).

sur un prétendu nom donné par les Juifs au Messie : « Nec legi nec intellexi quod Judei Messiam vocent hammenonem, quod si invenirem hoc esset mihi ratio dicti, quia hec dictio hammenon potest interpretari sol noster et Judei expectent quod Messias debeat eos illuminare et instruere et docere. » D'après lui, ce nom dérive donc de חַמָּה, avec le suffixe נו, « notre soleil », exactement חַמָּתֵנוּ. Il est difficile de deviner lequel des termes employés pour désigner le Messie a pu donner naissance à ce nom, évidemment altéré, de *hammenon*. M. Berger suppose que c'est מְנַחֵם, mais ce nom n'a pas une ressemblance suffisante avec hammenon. Je me permets de proposer une autre hypothèse. Peut-être notre auteur anonyme a-t-il lu quelque part l'énumération des différents noms du Messie faite d'après le passage connu de *Sanhedrin*, 98 *b*, et qu'il y avait l'un à côté de l'autre les deux noms מנחם ינון [1]. En supposant que les deux premières lettres du premier nom aient été effacées ou aient disparu d'une façon quelconque, il serait resté : חם ינון, qui aurait pu être lu facilement *Hammenon*. Voici une autre énigme à résoudre. Notre auteur dit : « Balthasar rex fecit panem magnum [et ministravit vinum quod habet letificare viventes et argento]. » La première partie de ce passage est la traduction du commencement du chap. v de Daniel, mais les mots entre crochets n'ont plus aucun rapport avec le livre de Daniel. C'est qu'en effet ces mots sont de *Kohélét*, x, 19, et c'est à eux que s'applique la remarque de notre auteur, qui cite à leur sujet l'explication de Raschi ; ces mots sont ריין ישמח חיים והכסף. Cette erreur, qui semble due à l'ignorance d'un copiste, a échappé à l'attention, pourtant si vigilante, de M. Berger. — Pour Isaïe, XXXII, 19, et LII, 11, notre auteur cite les explications de Raschi, qui voit dans ces versets une allusion à Edom, c'est-à-dire à Rome. Dans nos éditions de Raschi, le mot אדום est remplacé par פרס, changement qui a été fait fréquemment, à cause de la censure. C'est par cette explication qu'il faut compléter la remarque de M. Berger, p. 43, note 3. Notre auteur dit : « Scitote quod glosa hebraica semper per Ydumæos intelligit christianos et per regnum Edom regnum christianorum. » Tout en n'admettant pas avec Raschi qu'Isaïe ait prédit, dans XXXII, 19, la destruction de Rome, métropole du christianisme, il prie pourtant les lecteurs (c'est-à-dire ceux qui lui ont adressé des questions) de ne pas enseigner publiquement cette interprétation : « nec vos hoc debetis dicere in scholis ». Et il ajoute cette observation : « Multa mirabilia sunt in glosis et hic et alibi frequenter que nec auderem transferre nec dicere, quia que nimis essent dura et odiosa. »

La quatrième partie s'occupe principalement d'une traduction latine de la Bible conservée dans plusieurs mss., surtout à Oxford, qui n'est pas une révision de la Vulgate, mais a été faite directement d'après le texte hébreu. Cette traduction, née également,

[1] Menahem, Yinôn, ce dernier d'après Psaumes, LXXII, 17.

d'après la supposition de M. Berger, dans l'école de Roger Bacon, présente cette particularité qu'elle met le mot *ar* (probablement une abréviation de *articulus*) partout où l'hébreu a la particule אֵת ou l'article הַ. Voici, par exemple, le premier verset de la Bible : « In principio creavit Deus ar cœlum et ar terram. » Comme M. Berger le remarque avec raison, ce petit mot joue ici le même rôle que le mot σύν dans la traduction d'Aquila. Il me paraît intéressant de donner ici quelques extraits de la traduction de cet Aquila chrétien et latin du XIIIe siècle, avec les passages parallèles de la Vulgate (éd. V. Loch).

Josué, I, 2.	
Mose servus meus mortuus est nunc surge transi ar Jordanem istum tu et omnis populus ar iste ad ar terram quam ego daturus sum eis filiis Israel.	Moyses servus meus mortuus est : surge et transi Jordanem istum tu et omnis populus tecum in terram quam ego dabo filiis Israel.
Cantique, I, 4.	
Trahe me post te, curremus. Induxit me ar rex talamos suos, exultabimus et letabimur in te, memorabimus dilectionum tuorum plus vino. Recti diligunt te.	Trahe me : post te curremus in odorem unguentorum tuorum. Introduxit me rex in cellaria sua ; exultabimus et lætabimur in te, memores uberum tuorum super vinum. Recti diligunt te.
Cant., II, 2.	
Sicut rosa inter spinas, sic socia mea inter ar filias.	Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.

Inutile d'ajouter des observations, ces extraits parlent assez clairement par eux-mêmes. Pour caractériser cette traduction d'une façon générale et en même temps pour prouver qu'elle est sûrement d'origine chrétienne, fait qui est indubitable, M. Berger fait la remarque suivante : « Translationem nostram ex hieronymiano ita excrevisse, ut vix aliud esse videatur quam perpetua vulgatæ versionis ad hebraicam litteram accomodatio. »

Avant de terminer, M. Berger consacre un court chapitre au plus célèbre exégète chrétien de la fin du moyen âge, à Nicolas de Lyre, à qui Luther doit tant, et qui, lui-même, a tant emprunté à Raschi. A la fin de son livre *De differentia nostræ translationis et hebraicæ litteræ*, Nicolas de Lyre dit, en effet : « Ego vero in talibus communiter secutus sum Rabi Salomonem, cujus doctrina apud Judeos modernos magis autentica reputatur. » Du reste, nous avons déjà eu l'occasion de montrer par des citations de l'étude de M. Berger de quelle autorité jouissait déjà Raschi en France auprès des commentateurs bibliques chrétiens antérieurs à Lyre. Un « épilogue », qui résume les résultats indiqués par M. Berger dans le cours de son ouvrage et donne encore quelques renseignements historiques sur l'é-

tude de l'hébreu dans les milieux ecclésiastiques, termine ce travail si substantiel, dont les matériaux abondants sont en quelque sorte condensés et présentés au lecteur en un latin concis et élégant.

Pour finir, je veux réunir ici les plus importantes données que fournissent sur la prononciation de l'hébreu les extraits des divers manuscrits cités dans le travail de M. Berger. Je me contenterai pourtant d'utiliser les trois sources suivantes dont il a été parlé plus haut avec plus de détails : 1° désignons par O la transcription, faite au xe siècle, des deux passages des Psaumes et contenue dans un ms. qui vient probablement des environs d'Orléans; 2° par P le traité sur la prononciation des lettres hébraïques qui se trouve dans un ms. de Paris du xiiie siècle ; 3° par T les gloses et explications de Roger Bacon ou d'un savant de son entourage, contenues dans un ms. de Toulouse.

1. Prononciation des consonnes.

ב sans daguésch est transcrit dans les trois documents par *v* (u). On lit dans P (p. 23) : « ב̇ valet idem quod valet *u* quando in locum ponitur consonantis. » — ד sans daguésch est prononcé dans O comme ד avec daguésch, c'est-à-dire *d*. P dit : « ד̇ idem valet quod valet *z* » ; T aussi transcrit ד̇ par *z*, comme תּוֹדָה = Thosa (Amos, iv, 5). T appelle la lettre צ(צָדִי) *sazi* et transcrit כְּדָנָה (Jérémie, x, 11) *quizena*, et עֲבַדוּ יֵאבַדוּ (*ib.*) *auezu iauvezu*[1]. — ח, dans O comme dans P, est *h* ou *ch* — O transcrit יִפֹּלוּ (Ps., xlv, 6), par *gippolu*, et, de même, T transcrit יִתֵּן par *giten* et יִמְלָה (I Rois, xxii, 8) par *gimela*; il s'agit là naturellement de la prononciation française du *g* avant *i*, comme le remarque T (*valet quantum gi apud nos*). — כ avec daguésch est transcrit dans O par *h*, et כ sans daguésch par *ch*. P dit : « כּ̇ idem valet quod valet *h* apud latinos, כ̇ valet idem quod valet heth hebreum quod de gutture emittit. » T parle ainsi du כ aspiré : « Habet sonum stridentem et non respondet ei aliqua littera latina set ut proprius potest scribi scribatur sic nomen illius littere chraph. » — ס, dans O, est transcrit *ç*; d'après P, ס est prononcé devant des voyelles comme *c* devant e et i, tandis qu'à la fin du mot, « flectitur et liquescit sicud *d* in fine latinæ dictionis. » T aussi rend ס par *c*. — O transcrit ע par *a* ; par exemple, תְּרוֹעָם (Ps., ii, 9), *teroaem* ; עֵט (Ps., xlv, 2), *aet*. P dit que ע suit les mêmes règles que א, c'est-à-dire qu'on le prononce avec la voyelle dont il est muni, sauf que « modice amplius sonat de gutture cum magno impulsu ». — O rend פ avec daguésch par *p* et פ sans daguésch par *f*; P rend ces lettres de la même façon et T suit cette règle dans sa transcription. — O transcrit צ par *c*, et, quand il est double, par *tc*, exemple, חִצֶּיךָ (Ps., xlv, 6), *heitceha* ; הוּצַק (*ib.*, 3), *hitecak*. D'après P, צ suit les mêmes règles que ס ; T transcrit צְפַנְיָה par *Sefanea*, et הָאָרֶץ

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, et non pas *auczu iauczu*.

par *haarès*. — ק est rendu par *k* dans O et P, et par *q*, *qu* dans T, qui transcrit pourtant חֲבַקּוּק par *Habacuc*. — שׁ est rendu par *s* dans O et P, et par *ss* dans T : par exemple, מֹשֶׁה, *Mosse*, דְּשְׁמַעְיָא (Jér., x, 11), *dissemaia* ; pourtant, au commencement du mot, T le transcrit par *s*, comme שְׁמַעְיָא (*ib.*), *semaja*. — Dans O, שׁ est transcrit, comme le ס, par *ç*; P dit : « idem valet et sonat quod sady et samech ». — ת, avec daguésch, est *th* dans O ; ainsi אֶתְנָה (Ps., II, 8), *ethna*, parfois c'est *t*, comme וְעַתָּה (*ib.*, 10), *uaatta*. ת sans daguésch est *th*, et, quand il est seul, *d*. P dit : « ת idem valet et sonat quod *t* apud latinos ; ת valet et sonat quod sady ved samech. » T transcrit פֶּתִי par *peci*, הַפָּרֹכֶת par *haparoquet*, תְּחוֹת par *tehoc*, תַּחַת par *tahat*, et אִלֶּמֶת par *ilemecz* (muette).

Ces détails sur la transcription et la prononciation des consonnes permettent de se faire une idée nette de la manière dont les Juifs français prononçaient les lettres hébraïques au moyen âge. Les aspirées et les sifflantes étaient prononcées comme les prononcent encore aujourd'hui les Juifs de l'Europe qui ne sont pas *sefardim*. Signalons la singulière règle indiquée dans P pour la double prononciation du ו et du י ; P semble avoir établi, à tort, une analogie entre ces deux lettres et les lettres בגד כפת. Voici ce qu'il dit pour ו : « Vav vero si habeat punctum parvulum intra se positum hoc modo : וּ, idem valet quod valet *u* loco posita consonantis. Quod si punctum parvulum non fuerit intra positum, set parvula virgula desuper extensa jacuerit hoc modo : וֹ, idem valet quod ו vocalis. » Il établit la même règle pour י, disant que יִ est consonne, comme *i* (j), et יֹ est voyelle. Ce sont des règles factices et ce n'est, certes, pas la prononciation de ces lettres qui les lui a fait poser.

2. *Prononciation des voyelles.*

Je tiens avant tout à faire remarquer que le *kaméç* long (ָ) est rendu partout par *a*, mais on peut se demander si la prononciation de cet *a* ne se rapprochait pas de celle de la voyelle *o*. Le *kaméç* bref et le *holém* sont tous deux *o*. Dans la transcription, on ne fait aucune différence entre ֵ et ֶ ; les deux voyelles sont rendues par *e*. O transcrit le *scheva* mobile par *e*, et devant les gutturales parfois par *a*. Exemple : שָׁאַל = *saal* ; לְעוֹלָם = *laolam* ; il est vrai que מְלָכִים est transcrit aussi *malachim*. Quelquefois aussi, ce scheva n'est pas du tout indiqué, comme dans שׁוֹפְטֵי = *soflè*. P, dans la liste des signes-voyelles, rend le scheva par *en*, c'est-à-dire, d'après M. Berger comme *en* dans la troisième personne du pluriel (savent, parlent). P ajoute cette explication : « Et sciendum quod quia vocalem illam que sonat en apud hebreos et est finalis littera harum gallicarum dictionum *sire* vel *dame* et similium, in latinis litteris invenire non valuimus, hanc formam scilicet signum nostre salutis loco illius vocalis in latinis dictionibus ponere decernimus. » T semble toujours rendre le scheva par *e*. — Citons encore la remarque suivante que fait T

sur les signes-voyelles du texte hébreu : « Punctorum et virgularum que ex institutione primeva vocalium vicem tenent. » Il n'est question, dans aucun de ces documents, des signes des accents, mais M. Berger fait observer à propos des fragments de psaumes transcrits dans O : « Tonus interdum per accentum acutum vil circumflexum indicatur. »

Je pourrais encore citer bien des détails intéressants de cette étude, mais je craindrais d'allonger encore ce compte-rendu, qui est peut-être déjà trop étendu. Que l'attention si grande avec laquelle j'ai lu ce travail [1] soit du moins une preuve de ma reconnaissance pour le profit que j'en ai tiré.

W. Bacher.

Budapest, décembre 1893.

---

[1] Je vais réunir encore ici quelques petites rectifications. — P. 20, ligne 3, au lieu de Ludovico IV, lire Ludovico IX; p. 40, avant-dernière ligne, au lieu de *lemissepehossam*, lire *lemissepehossam* (לְמִשְׁפְּחוֹתָם); p. 41, l. 2, au lieu de *pifuocz*, lire pifiiocz (פִּרְפִּרוֹת, dans Ps., cxlix, 6); *ibid.*, l. 3, écrire *eze iocequa* en un mot (עֵדְיוֹתֶיךָ, dans Ps., cxix, 129); *ib.*, l. 4, au lieu de eperi, lire aperi, traduction de פְּתַח (Prov., xxxi, 8).

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

RÉFLEXIONS SUR LES JUIFS

(SUITE [1])

IV

RELIGION, MORALE, CRIMINALITÉ.

On a déjà vu plus haut que la différence de religion n'est pas un obstacle à l'unité et au bon gouvernement d'un peuple. Mais on objecte que la religion juive, particulièrement, contribue à isoler les Juifs, à en faire de mauvais citoyens, peu attachés à leur pays, peu soumis aux lois, séparés des autres habitants, et d'une moralité douteuse dans leurs relations avec leurs concitoyens. On fonde ces assertions sur certains passages de la Bible ou du Talmud concernant le prêt à intérêt, l'usure, la doctrine du Messie, les relations des Juifs avec les non-juifs, et sur la stricte observation des pratiques religieuses concernant la nourriture, le mariage, les fêtes.

Il est parfaitement inutile de parler ici des pratiques religieuses des Israélites, des prescriptions relatives à leurs fêtes, à leur nourriture, aux mariages. Ce sont des détails d'intérieur qui n'ont aucune influence sur la vie publique. Les Juifs, dans certains pays, ne mangent pas avec les chrétiens. On sait que cette habitude n'implique absolument aucun sentiment d'éloignement pour les chrétiens, elle repose uniquement sur les prescriptions religieuses des Juifs concernant la préparation des aliments et surtout l'abattage des viandes. Ces prescriptions sont parfaitement innocentes, et si nous faisons remarquer qu'elles vont partout en s'affaiblissant, c'est uniquement pour constater un fait, non pour présenter une apologie absolument superflue. Là où elles existent encore dans toute leur force, les Juifs sont toujours heureux de voir des chré-

[1] Voyez t. XXVII, pages 1 et 161, et plus haut, p. 1.

tiens à leur table et ils s'asseoient volontiers à la table des chrétiens, si ceux-ci leur offrent des aliments préparés selon le rite juif et qu'ils puissent prendre sans scrupule de conscience. Il n'y a donc là absolument aucun préjugé contre les chrétiens. Peut-on dire de même qu'il n'y a pas préjugé et haine contre les Juifs dans les nombreuses prescriptions de la papauté et du droit canon qui défendent aux chrétiens, clercs et laïques, de manger avec les Juifs? Les prescriptions juives relatives à la nourriture paraissent avoir, du reste, une valeur hygiénique sérieuse, et beaucoup de personnes leur attribuent, en partie, certaines immunités biostatiques des Juifs, leur longévité relative, la résistance qu'ils paraissent avoir opposée dans quelques circonstances aux influences morbides. On prétend quelquefois que ces prescriptions et d'autres pareilles sont l'indice d'une culture inférieure et d'un état moral voisin de la barbarie. Il ne serait pas difficile, cependant, de trouver en usage, chez tous les peuples européens, des prescriptions analogues. Qu'on lise, par exemple, les mandements des évêques catholiques à l'ouverture du carême, on y trouvera, sur ce qui est maigre ou ne l'est pas, sur les jours de jeûne et de demi-jeûne, des dispositions semblables.

On parle des mariages que les Juifs font uniquement entre eux, comme si, pour bénir un mariage mixte entre Juifs et chrétiens, il était plus facile de trouver un prêtre catholique qu'un rabbin. On oublie que naguère encore, dans plusieurs pays européens, la loi civile défendait ces mariages, et le vote de la chambre des magnats de Hongrie, en décembre 1883, sur une proposition du gouvernement tendant à autoriser les mariages entre chrétiens et Juifs, prouve suffisamment que les obstacles aux mariages mixtes ne viennent pas toujours des Juifs.

Mais on insiste et on dit que la religion juive s'empare à ce point de l'âme du Juif qu'elle règne sur lui sans partage et forme son unique patrie. Ce sont évidemment des phrases creuses, qui n'ont aucun sens. Nous avons déjà montré plus haut qu'il n'y a absolument rien dans la religion juive qui puisse faire qu'un Juif soit moins bon patriote qu'un chrétien. Il est presque ridicule qu'il faille le dire. L'homme s'attache partout au pays où il est né, c'est une loi naturelle ; il est impossible aux Juifs de s'y soustraire. Pourquoi et en quoi la religion israélite, en général, s'opposerait-elle, plutôt que toute autre religion, au développement des sentiments patriotiques? Personne ne pourrait le dire.

Ce qui vaut mieux, pour décider cette question, que tous les textes et tous les raisonnements, c'est la conduite même

des Juifs, leur soumission aux lois, leur attachement à leurs souverains et à leurs pays, leur conduite à la guerre. Un député allemand, M. Seyffarth, disait au Reichstag allemand en 1880 : « Messieurs, je me suis rencontré en Suisse, en 1873, après la grande guerre, avec un Juif français qui était tellement français qu'il n'y avait pas moyen de s'entretenir avec lui de la guerre, et je puis vous affirmer que, dans ces temps remarquables, nos concitoyens juifs étaient de si bons patriotes allemands qu'ils ne l'ont cédé en rien aux autres patriotes de notre pays [1] ».

Le gouvernement prussien disait également dans un Mémoire soumis à la Diète unie de 1847 : « Les Juifs déclarent de tous côtés qu'ils appartiennent uniquement à l'État dans lequel ils sont nés ou se sont établis, comme leur unique patrie, on ne peut pas douter un instant de la sincérité de cette assertion [2]. »

Tous les gouvernements de tous les pays ont rendu le même hommage au patriotisme des Juifs. Leurs témoignages répondent victorieusement à ces accusations en l'air et véritablement absurdes.

On répète sans cesse : Le judaïsme rend les Juifs exclusifs, ils forment partout une nation à part, un État dans l'État, une société fermée, qui se mêle difficilement aux autres, qui se distingue par la langue, la façon de se vêtir, la manière de se comporter, et qui, enfin, forme une sorte de coterie où tous les membres se soutiennent les uns les autres à travers tous les pays, une espèce de franc-maçonnerie internationale, aussi secrète que redoutable [3].

Il est permis de négliger quelques-uns de ces reproches qui sont, en vérité, par trop puérils. Que peut faire à l'État la façon des Juifs de se vêtir ? Il est à souhaiter, sans doute, que les Juifs s'habillent partout comme le reste de la population, mais c'est une

[1] *Die Judenfrage*, *Verhandlungen des Preussischen Abgeordnetenhauses*, Berlin, 1880, p. 34.

[2] *Vollständige Verhandlungen*, Berlin, 1847, p. XVII. Macaulay disait : « L'homme d'Etat qui les traite (les Juifs) comme des étrangers et puis qui s'indigne de ce qu'ils ne partagent pas tous les sentiments des nationaux, est aussi déraisonnable que le tyran qui punissait leurs ancêtres parce qu'ils ne faisaient pas de briques sans paille. » (*Essais politiques*, p. 390.)

[3] Voir, par exemple, *Opinion de M. l'Evêque de Nancy* (La Fare), *Député de la Lorraine sur l'admissibilité des Juifs à la plénitude de l'état civil* (Paris, 1790), p. 2 à 3 : « On le voit constamment un peuple particulier et distinct... C'est un étranger... dont la religion, les mœurs, le régime physique et moral diffèrent essentiellement avec ceux de tout autre peuple. » *Ueber Judenthum und Juden, hauptsächlich in Rücksicht ihres Einflusses*, Nuremberg, 1795, p. 40, 42, 47; Rühs, d'après Cassel, p. 290; Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Brunswick, 1843, p. 104, 105.

misère de s'en occuper. Les Juifs s'habillent comme tout le monde dans tous les pays où ils ont été émancipés. Qui peut leur en vouloir, dans d'autres pays, de leur attachement à d'anciennes traditions qui datent de l'époque de leur esclavage ?

Si les Juifs ont un type à part, ce n'est vraiment pas leur faute, et cela ne fait tort à personne. Ce type n'est pas le même partout, il s'en faut. Un Juifs polonais, un Juif allemand ne ressemblent absolument pas à un Juif français, italien, ou turc, ou persan. M. Renan a pu dire, avec une grande apparence de raison, qu'il n'y a pas de type juif, mais des habitudes d'expression que la persécution a formées et que l'émancipation fera disparaître [1].

Les Juifs, dit-on, se soutiennent entre eux et à travers tous les pays. Ils sont bien obligés de le faire, puisqu'on les persécute partout. C'est leur honneur et leur devoir de se soutenir les uns les autres aussi longtemps qu'on les considérera comme étrangers et qu'on les rendra tous solidairement responsables des fautes de quelques-uns. Il serait monstrueux qu'ils ne le fissent pas. Ces relations plus intimes, louables en soi et absolument inoffensives, sont comme les relations qui existent entre les catholiques ou les protestants des divers pays. La solidarité qui unit les Juifs n'est pas une solidarité voulue, cherchée, souhaitée par eux, elle leur est imposée par la violence, elle existe malgré eux et contre eux, elle est un signe ou un reste d'oppression.

En réalité, ce ne sont pas les Juifs qui sont étroits et qui se séparent des chrétiens. Sans doute, la persécution les a isolés ; de là, dans divers pays, leur langue spéciale, leurs habitudes à part. Il faut du temps pour que cela cesse, il faut qu'on les reçoive dans la société d'où on les exclut, dans les écoles publiques, qui, dans certains pays, leur sont encore en partie fermées. La vérité est que l'esprit d'exclusion ne vient pas des Juifs, mais des chrétiens. Qu'est-ce que toutes les lois politiques du moyen âge et toutes les lois économiques sur les Juifs, sinon des lois d'exclusion ? Qu'est-ce que les ghettos, sinon un monument d'intolérance chrétienne ? Qu'est-ce, enfin, que cette question de race qui est soulevée aujourd'hui dans tous les écrits antisémitiques de l'Allemagne ? Qu'est-ce que cette crainte, sans cesse exprimée, que les Juifs ne s'enrichissent aux dépens des chrétiens, ne s'emparent du commerce, de l'industrie, des terres, des maisons, à la place des chrétiens, n'occupent toutes les fonctions sociales de la magistrature, de l'enseignement, de l'admi-

[1] Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, p. 24 à 28.

nistration, toujours à la place de chrétiens ? N'est-il pas ridicule et insensé de supposer que cinq cent mille Juifs vont être maîtres de quarante-cinq millions d'Allemands, ou que quatre millions de Juifs russes feront la loi à quatre-vingt millions de Russes? Cette panique absurde qui s'empare des imaginations et leur fait voir, sous un grossissement énorme, la fortune des Juifs [1], leur puissance financière et même leur intelligence, est le signe d'une véritable maladie. Il y a chez les chrétiens une susceptibilité nerveuse envers tout ce qui n'est pas chrétien. Ils sympathisent profondément entre eux, ils éprouvent une répulsion incroyable, en vain combattue par la civilisation, par la morale et la philosophie, envers tous les autres. Tout élément non chrétien, et principalement (pour les raisons exposées plus haut) tout élément juif qui se trouve au milieu d'eux, y produit un malaise mystérieux et des troubles singuliers. Si l'esprit d'exclusion, de jalousie, de ligue est quelque part, il est là et non chez les Juifs.

Les Juifs demandent à être reçus dans l'alliance et l'affection des chrétiens, les chrétiens les repoussent et ils crient à l'exclusivisme des Juifs ! Le pasteur Stœcker, qui est pourtant autorisé à parler au nom du christianisme, a prononcé à la tribune du parlement un mot qui dit tout. A l'inauguration de la synagogue de Nuremberg, le rabbin avait, dans son sermon, salué les autorités chrétiennes de la ville qui assistaient à la cérémonie, et, dans un naïf transport de lyrisme, il avait terminé ce sermon en envoyant un baiser à l'humanité tout entière. Ce mouvement d'éloquence peut être de mauvais goût, il part assurément d'un bon sentiment. « Voilà qui est tout de même un peu fort, » s'écrie M. Stœcker [2]. L'aveu est franc, il est trop fort que le Juif prétende aimer le chrétien ; mais qu'on ne parle plus alors de la tolérance chrétienne et de l'esprit exclusif des Juifs. Les rôles sont intervertis. C'est la gloire éternelle des Juifs d'avoir les premiers rêvé l'unité du genre humain et la fraternité universelle. Tandis que tous les peuples de l'antiquité abhorraient l'étranger et l'appelaient barbare, le prophète de Jérusalem conviait tous les hommes à s'unir dans l'amour de Dieu [3], l'imagination juive composait le tableau de l'union des peuples et de la paix perpétuelle. « L'idée fondamentale d'Israël, c'est l'annonce d'un avenir brillant pour l'humanité [4]...

[1] C'est probablement une illusion d'optique de ce genre qui a fait dire à Rigord et répéter depuis à tous les historiens que les Juifs, sous Philippe-Auguste, possédaient la moitié des maisons de la ville de Paris.

[2] *Die Judenfrage*, Berlin, 1880, p. 8.

[3] Isaïe, ch. II, verset 3.

[4] Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, p. 9.

Israël rêve un avenir de bonheur pour l'humanité, un royaume parfait, dont la capitale sera Jérusalem, où tous les peuples viendront rendre hommage à l'Éternel... Une telle idée n'a rien d'ethnographique, elle est universelle au plus haut degré [1]. » Les prophètes juifs, les grands créateurs religieux d'Israël, « avaient appelé l'unité future du genre humain dans la foi et le droit [2]. » C'est un non-sens d'accuser d'exclusivisme un peuple qui a enfanté un pareil idéal. Cet idéal est déjà en germe dans la première page de la Bible. Tandis que nous entendons parler sans cesse de races diverses et de langues différentes, la Bible, dès l'origine, proclame l'unité de la race humaine, l'unité originelle de la langue. Tous les hommes sont fils d'Adam, tous les hommes sont frères. Voilà l'idée du Judaïsme sur les races. Unité à l'origine, unité finale à l'époque où la justice règnera sur la terre. Il n'y a point eu au monde de conception plus large de la fraternité humaine.

Est-ce bien sérieusement qu'on accuse la morale juive? Il est incroyable qu'on ait à défendre contre les reproches d'immoralité une religion qui a donné la morale au monde chrétien et qui compte parmi ses monuments les plus anciens les deux tables de la loi. Là sont inscrits les grands principes qui sont devenus les fondements de la morale moderne. « Tu ne voleras point, » disent les dix commandements [3]. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » c'est une parole de l'Ancien-Testament [4]. Un docteur de la loi, Hillel, a dit avant l'ère chrétienne : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse [5]. » Il est vraiment superflu de prouver que la religion juive ne favorise pas l'usure. L'usurier est banni et flétri par le Talmud et la littérature rabbinique. « Qui observe la défense de prêter à intérêt aura part au royaume du ciel; qui se met au-dessus de cette loi renonce au royaume du ciel [6]. » — « Le prêteur à intérêt amène et apporte des témoins, scribes, plumes et encre et atteste, en y mettant sa signature : un tel (ce prêteur) a renié le Dieu d'Israël [7]. » L'usurier est comparé aux brigands et aux assassins [8]. Les talmudistes vont si loin que, malgré le passage biblique connu qui permet aux Hébreux de

[1] Renan, *ibid.*, p. 9-11.
[2] Renan, *ibid.*, p. 24.
[3] Exode, xx, 13.
[4] Lévitique, xix, 18.
[5] *Sabbat*, 31 *a*.
[6] *Baba Mecia*, 61 *b*; *Sifra*, *Behar*, ch. 6.
[7] *Baba Mecia*, 75 *b*.
[8] *Ibid.*, 61 *b*.

prêter à intérêt à des étrangers, ils détournent le sens de ce passage et l'expliquent ainsi : « Tu peux payer (non faire payer) intérêt à un Juif [1], » et, en s'appuyant sur un verset des Psaumes, un talmudiste dit même qu'il est défendu à un Juif de prendre intérêt d'un non-juif [2]. — « Qui s'enrichit par l'usure amasse pour les pauvres [3]. » Voilà comment le Judaïsme favorise l'usure !

Il est vrai qu'il y a dans les écrits talmudiques un certain nombre de prescriptions relatives aux *goyim* (étrangers, payens) et qui ne sont pas toujours inspirées d'un grand esprit de charité. Tout le monde sait que ce sont des mesures de circonstance, dictées par la guerre, les nécessités de la défense, la douleur de la défaite, les attaques continuelles des payens contre les Juifs, et on est absolument dans le vrai quand on dit que ces passages ne s'appliquent pas aux chrétiens. Comment le pourraient-ils ? Les Juifs babyloniens qui ont fait le Talmud répandu dans nos pays connaissaient à peine les chrétiens, ils n'ont assurément, dans leur législation religieuse, jamais pensé à eux, mais aux payens, et à quels payens ? aux Grecs d'Antiochus, aux Romains destructeurs du Temple, compatriotes de Titus et d'Adrien, aux Mages intolérants et fanatiques. Le Talmud est une œuvre ancienne ; demander qu'il ressemble à une œuvre moderne, c'est demander une chose absurde et impossible.

« N'est-il pas choquant qu'il y ait dans le Talmud des opinions pareilles sur les relations des Juifs avec les non-juifs ? » Assurément, cela nous choque fort aujourd'hui, mais les talmudistes étaient de leur temps et de leur pays. Très souvent, d'ailleurs, les paroles blessantes du Talmud sont des paroles de douleur et d'indignation arrachées aux Juifs par les souffrances qu'ils enduraient. Lorsque Simon b. Yohaï, par exemple, s'écrie : « Le meilleur des goyim, tue-le ! » il n'a pas le moins du monde l'intention d'énoncer une règle de conduite éternelle, applicable à tous les *goyim*, il a en vue les Romains du temps d'Adrien, il a sous les yeux l'horrible spectacle de leurs cruautés et de leurs dévastations, il est dans le cas de légitime défense lorsqu'il s'écrie (car c'est là le seul sens de ce mot) : « le meilleur des Romains, il faut le tuer [4]. » Ces mots ou d'autres pareils sont des cris de guerre, ce serait commettre la plus étrange erreur que de les prendre pour

[1] *Ibid.*, 70 *b*.

[2] *Maccot*, 24 *a*. Il est vrai que d'après Maïmonide (*Hilkhot malvé velové*) le passage biblique signifie qu'on *doit* prendre intérêt d'un non-juif, mais son contemporain, Abraham ben David, de Posquières, l'a immédiatement convaincu d'erreur. Sur toute cette question, voir Kayserling, *Der Wucher und das Judenthum*, Budapest, 1882.

[3] *Ibid.*, 70*b*

[4] *Revue des Etudes juives*, I (1880), p. 256-259.

des règles de conduite et des principes de morale. Un des plus grands talmudistes, R. Yohanan, n'a-t-il pas dit, sans plus de ménagement, des hommes du peuple juifs : « Un homme du peuple juif, déchire-le comme un poisson [1] ! » Ce sont des exagérations comme il y en a beaucoup d'autres dans le Talmud et qu'il serait ridicule de prendre à la lettre. « On comprendra de même quelques expressions un peu malsonnantes dont se servaient les Juifs du moyen âge pour désigner les objets vénérés par les chrétiens. Assurément, les chrétiens de cette époque n'étaient pas en reste, sur ce point, avec les Juifs, et les injures sans nombre dont ceux-ci étaient accablés étaient le moindre de leurs maux [2]. »

On dira peut-être : « Mais ces paroles ou ces lois des talmudistes concernant les *goyim* de leur temps, les Juifs du moyen âge n'étaient-ils pas tentés de les appliquer à leurs contemporains ? » A coup sûr, il n'est pas impossible que dans les bas-fonds du Judaïsme, chez les esprits non cultivés, ces passages du Talmud, illustrés par la conduite des chrétiens envers les Juifs, n'aient laissé une certaine trace, mais la grande doctrine morale du Judaïsme les repoussait alors comme elle les a toujours repoussés [3]. Le Judaïsme aurait succombé mille fois sous la persécution, s'il n'avait été de tout temps une haute école de religion et de morale. Nous avons là-dessus le témoignage de R. Yehiel lui-même (rabbin de Paris sous saint Louis, 1240), et on ne saurait le récuser. A Nicolas Donin, qui prétend que les Juifs observent encore de son temps ces prescriptions talmudiques, il répond : « Il est dit qu'on » doit nourrir les pauvres des goyim comme les pauvres d'Israël, » qu'on doit saluer le premier un goy... qu'on doit visiter leurs » malades, comme les malades juifs, enterrer leurs morts, comme » les morts des Juifs... Tu sais, ajoute-t-il, que nous sommes » attachés de tout cœur à notre loi, combien d'entre nous ont été

[1] Talmud, *Peçahim*, 49 *b*.

[2] *Revue des Études juives*, I, 257.

[3] Où ne trouve-t-on pas des erreurs morales de ce genre ? On a quelquefois accusé les Juifs d'avoir une doctrine suivant laquelle ils ne seraient pas liés par leurs serments envers les païens (ou chrétiens, comme on disait). La fausseté de cette accusation a été suffisamment démontrée (voir Geiger, dans *Wissenschaft. Zeitschrift für jüdische Theologie*, II, p. 460). Qu'on lise, en revanche, les procès-verbaux du procès de Tisza-Eszlar (dans *Pester Lloyd*, *Abendblatt* du 6 juillet 1883), on verra que les défenseurs des Juifs sont obligés de supplier le président du tribunal d'avertir les témoins chrétiens qu'il faut dire la vérité même à l'égard d'un Juif. Qu'y a-t-il de plus caractéristique, pour les croyances d'un peuple ou au moins des classes nombreuses d'un peuple, qu'un conte populaire ? Dans le *Recueil des contes populaires slaves* publié par M. Louis Léger (Paris, 1882), il y en a un, le premier, où l'on voit des chrétiens de Seraievo, le brave Omer, la gentille Mireïa, même le cadi turc, arracher indûment de l'argent à Issakar, s'applaudir d'avoir « attrapé le Juif ». Et ce Juif n'est autre qu'un ami d'Omer, à qui il a rendu un grand service.

» lapidés, brûlés, noyés, tués, égorgés pour la glorifier, et cepen-
» dant nous nous permettons de faire avec les chrétiens tout ce
» qu'elle nous défend de faire avec les goyim. Elle dit : « Trois
» jours avant les ides (fêtes) des goyim, vous n'aurez aucune rela-
» tion avec eux ; » eh bien! va dans la rue des Juifs, tu verras
» combien d'entre eux font des affaires avec les chrétiens même
» le jour des fêtes chrétiennes ; il est dit : « On ne met pas de bête
» dans l'étable d'un goy, » et tous les jours nous vendons des
» bêtes aux chrétiens, nous faisons avec eux des associations et
» des affaires communes, etc. [1]. »

Nous avons un témoignage plus touchant encore. Ce même Moïse de Coucy qui fut appelé à Paris, avec ses trois collègues, pour défendre le Talmud contre Nicolas Donin, est l'auteur célèbre d'un livre de morale religieuse appelé le *Grand livre des Préceptes*, livre écrit uniquement pour les Juifs et lu uniquement par eux. Qu'on voie ce qu'il dit des relations des Juifs avec les chrétiens. « Ceux qui mentent aux chrétiens (*goyim* a ici ce sens) ou
» les volent sont considérés comme des profanateurs du nom de
» Dieu, car ils font que les chrétiens disent que les Israélites n'ont
» pas de loi, et il est écrit : Le reste d'Israël ne doit rien faire
» d'inique ni proférer de mensonge, ni avoir dans la bouche une
» parole trompeuse (Grand livre des Préceptes, édit. Venise,
» 1547, f° 6, col. 1). »

« Dans les relations commerciales, avec Juifs ou non-juifs,
» celui qui trompe sur le poids ou la mesure est coupable et est
» obligé de restituer le vol. Il est, de même, défendu de tromper
» les non-juifs dans les comptes, mais il faut faire attention de
» compter exactement avec eux, car il est écrit : « Il comptera
» avec son maître. »

« J'ai depuis longtemps prêché aux exilés d'Espagne et aux
» autres exilés d'Edom que maintenant, que l'exil se prolonge
» outre mesure, les Israélites doivent plus que jamais s'abstenir
» de toute iniquité et prendre en main le sceau de l'Eternel, qui
» est Vérité, et ne pas mentir ni à un Israélite ni à un goy et ne
» pas les tromper d'aucune façon. (Grand L. des Pr., f° 152,
» col. 2) [2]. » Voilà quelle était au XIIIe siècle, dans la bouche d'un rabbin français, la morale talmudique ou rabbinique.

Il est probable qu'aucune législation antique, contemporaine de la Bible ou du Talmud, n'a été aussi bienveillante ni aussi sympathique envers les étrangers que la législation juive. Tout le monde

[1] *Revue des Études juives*, I, p. 256 à 259.
[2] *Ibid.*

connaît les prescriptions touchantes du Pentateuque sur la manière de traiter les étrangers, la recommandation faite à l'Hébreu d'être humain et charitable envers eux, parce qu'il est dur de vivre sur la terre étrangère, l'égalité de droits qui leur est accordée dans le partage des aumônes et devant la justice[1]. Le Talmud et les rabbins n'ont jamais oublié ces prescriptions. « La manière de traiter les étrangers chez les Israélites était plus humaine que dans les anciens temps à Rome[2]. » Voici comment les Grecs traitaient les étrangers : « L'étranger, domicilié dans une ville, ne pouvait ni être propriétaire, ni y hériter, ni tester, ni faire un contrat d'aucune sorte, ni paraître devant les tribunaux ordinaires des citoyens. A Athènes, s'il se trouvait créancier d'un citoyen, il ne pouvait pas le poursuivre en justice pour le paiement de sa dette, la loi ne reconnaissant pas de contrat valable pour lui[3]. »

« Le don du droit de cité à un étranger était une véritable violation des principes fondamentaux du culte national, et c'est pour cela que la cité, à l'origine, en était si avare. Encore faut-il noter que l'homme si péniblement admis comme citoyen ne pouvait être ni archonte ni prêtre[4]. »

« L'étranger, n'ayant aucune part à la religion, n'avait aucun droit. S'il avait commis un délit, il était traité comme l'esclave et puni sans forme de procès, la cité ne lui devant aucune justice. Lorsqu'on est arrivé à sentir le besoin d'avoir une justice pour l'étranger, il a fallu établir un tribunal exceptionnel. A Rome, pour juger l'étranger, le prêteur a dû se faire étranger lui-même (*prætor peregrinus*). A Athènes, le juge des étrangers a été le polémarque, c'est-à-dire le magistrat qui était chargé des soins de la guerre et de toutes les relations avec l'ennemi. »

« Ni à Rome, ni à Athènes, l'étranger ne pouvait être propriétaire. Il ne pouvait pas se marier, du moins son mariage n'était pas reconnu, et ses enfants étaient réputés bâtards. Il ne pouvait pas faire un contrat avec un citoyen, du moins la loi ne reconnaissait à un tel contrat aucune valeur. A l'origine, il n'avait pas le droit de faire le commerce. La loi romaine lui défendait d'hériter d'un citoyen, et même à un citoyen d'hériter de lui. On poussait si loin la rigueur de ce principe que, si un étranger obtenait le

[1] On peut consulter sur ce sujet toutes les encyclopédies bibliques, par exemple celles de Wiener ou de Schenkel, qui sont répandues.

[2] Wiener, *Biblisches Realwœrterbuch*, article Fremde, avec renvoi à Adam, *Römische Alterthümer*, I, 145.

[3] Fustel de Coulange, *La Cité antique*, 5e édition, Paris, 1874, p. 229-230.

Ibid., p. 233

droit de cité romaine sans que son fils, né avant cette époque, eût la même faveur, le fils devenait à l'égard du père un étranger et ne pouvait pas hériter de lui. La distinction entre citoyen et étranger était plus forte que le lien de nature entre père et fils [1]. »

Pour les Grecs, tout le monde le sait, du reste, les étrangers étaient des barbares. Les tribus asiatiques au milieu desquelles a été rédigé le Talmud de Babylone (celui qui a été adopté dans nos pays) avaient assurément les mêmes idées ou des idées plus fâcheuses encore envers les étrangers.

On a vu, au contraire, combien l'Ancien-Testament témoigne envers eux des sentiments les plus nobles et ce que pensaient même des rabbins du moyen âge de la législation talmudique envers les goyim. La différence est énorme et tout à l'avantage de la législation juive.

Mais aussi tout le monde se croit autorisé à parler du Talmud sans le connaître. Le Talmud est devenu le grand argument contre les Juifs, c'est là et dans la littérature rabbinique que les ennemis des Juifs ont toujours cherché leurs arguments. Malgré l'aridité de la question, il est impossible de l'éluder ici. Il faut que l'on sache ce que c'est que ce redoutable épouvantail.

Le Talmud est une œuvre collective, élaborée pendant cinq à six siècles (depuis un siècle environ avant l'ère chrétienne), et dont les éléments épars, sorte de notes de séances et de procès-verbaux de discussions rabbiniques, ont finalement été recueillis par des rédacteurs bénévoles. Ni ces discussions, qui ont eu lieu dans des écoles libres et indépendantes, ni cette rédaction finale n'ont aucun caractère officiel, aucune autorité religieuse n'a pu leur donner force obligatoire. Il n'existe aucune autorité de ce genre dans le Judaïsme, et, de plus, le Talmud ne se prêterait pas à remplir les fonctions de code religieux. C'est un procès-verbal fidèle où sont rapportées des opinions diverses et opposées. La pensée juive d'il y a dix-huit siècles s'y déroule dans toutes ses variétés, ses contradictions, ses exagérations et ses écarts individuels. On y trouve de tout, parce que toutes les opinions y sont rendues avec impartialité, du bon, du médiocre et du mauvais. On y trouve surtout l'esprit du temps, qui ne peut assurément être l'esprit de notre temps. La guerre faite aux Juifs par les rois syriens, par les Ro-

[1] *Ibid.*, p. 233. Dans la 10e édit., p. 230 : « Rome avait un prêteur pour juger l'étranger, *prætor peregrinus.* »

mains, la destruction de Jérusalem, l'horrible persécution sous Adrien avaient exalté, chez les Juifs, le sentiment national et la haine contre leurs oppresseurs. Ils voulaient éviter toutes relations avec les payens, rompre avec leurs ennemis. C'étaient les idées du temps. On ne peut demander aux talmudistes d'être supérieurs à leur époque et à leurs contemporains. L'humanité a marché depuis, elle a fait des progrès, elle en fera encore. Le XXe siècle trouvera peut-être que le XIXe siècle était un siècle barbare, et le XIXe siècle trouve, avec raison, que la guerre civile en permanence, le jugement de Dieu, les ghettos, l'inquisition, les bûchers, n'étaient pas précisément les signes d'une culture très avancée. Il serait absurde de reprocher aux générations actuelles les erreurs des générations précédentes ou les progrès des générations futures. Il serait injuste également de leur reprocher les erreurs, les fautes, les excentricités de pensée de quelques individus, comme si tous en étaient responsables. C'est cependant ce qu'on fait tous les jours aux Juifs pour le Talmud. Personne ne trouve mauvais que, par exemple, pendant la guerre de la France et de l'Allemagne, les journaux des deux pays aient été remplis d'imprécations que se renvoyaient les deux nations, on trouve mauvais qu'un Juif, au second siècle, voyant sa patrie inondée de sang et foulée par les Romains, victime lui-même de la politique cruelle des Romains, ait poussé contre eux un cri de colère et de haine. Il paraît tout naturel que, dans la masse des idées qui sont jetées tous les jours dans le public, il se débite, à côté d'excellentes choses, les plus grandes extravagances, mais il est impardonnable qu'un Juif ait dit autrefois une sottise, elle retombe sur tous les Juifs de tous les temps. Personne ne s'avise de demander que les monuments littéraires ou législatifs des Visigoths ou des Francs ou des peuples plus anciens soient conformes aux idées modernes, ou de s'indigner qu'ils ne le soient pas ; le Talmud seul fait scandale et devient un sujet de déclamation. On ne peut pas demander à une œuvre qui a maintenant quatorze siècles de ressembler à une œuvre moderne. Il n'y a qu'un moyen d'être équitable envers le Talmud et la littérature rabbinique, c'est de les placer dans leur temps et dans leur milieu. Là seulement est la vérité et l'équité.

On dit, il est vrai, que les Juifs eux-mêmes ne le prennent pas ainsi, que le Talmud est devenu leur code et la règle de leurs actions et que toute parole qui s'y trouve a pour eux une autorité incontestée. Il est parfaitement vrai que, jusqu'au commencement de ce siècle, le Talmud a été, en grande partie (avec la Bible), le guide moral et surtout religieux des Israélites de tous les pays,

mais il est absolument impossible qu'il l'ait été en toutes ses parties et sans qu'il s'y soit fait déjà, dès les premiers temps, un travail de triage qui a suivi les progrès de la civilisation. Il y a, dans le Talmud, des parties de pure fantaisie, elles y occupent même une grande place, il a fallu tout d'abord les séparer de la loi pratique. Il y a les opinions contradictoires, il a fallu décider entre l'une et l'autre, rejeter l'une, adopter l'autre. Il y a la partie religieuse et la partie que l'on peut considérer comme philosophique, scientifique, historique et littéraire : l'autorité de la première a été reconnue, l'autorité de la seconde ne l'est pas. On voit que le Talmud se divise en deux domaines bien distincts : la partie obligatoire et la partie qui ne l'est pas. La frontière de ces deux domaines n'est nullement tracée, ils entrent et s'enchevêtrent l'un dans l'autre, on ne sait où l'un finit et où l'autre commence. C'est pourquoi leurs limites ne sont pas fixes, elles varient selon les temps, les lieux et les circonstances. L'une (la partie obligatoire) peut aller en se rétrécissant tous les jours, l'autre peut finir par s'étendre au Talmud tout entier. Ce qui paraissait obligatoire du temps de saint Louis est devenu facultatif aujourd'hui. On peut être un excellent Juif à Paris en négligeant des prescriptions talmudiques qui sont considérées comme obligatoires à Constantinople. Il n'y a point de Synagogue, point de Concile, point de Sanhédrin pour décider ces questions ou imposer leur autorité. L'opinion est ici maîtresse absolue. Le Talmud et les rabbins ont l'autorité que chaque génération, chaque pays veulent bien leur accorder. Là est le secret de l'étonnante souplesse de la religion israélite et de sa perfectibilité indéfinie. En fait, aucune religion ne peut rester stationnaire, toutes les religions sont, malgré les apparences, dans une transformation perpétuelle ; qu'elles le veuillent ou non, elles sont forcées de marcher avec le temps. Mais, tandis que d'autres religions ont une Église officielle, qui fixe les dogmes, arrête les formes religieuses et souvent les immobilise, le Judaïsme peut se développer en toute liberté. Cette religion, qu'on prétend être la plus stationnaire de toutes et comme figée dans les formes du passé, est, au contraire, la plus libre de toutes et la plus apte à se transformer. Aucun dogme, aucune Église ne l'enchaîne.

Cette liberté dont elle jouit a produit ses effets. Loin d'être aveuglément attachés à tout ce qui se trouve dans le Talmud, les Juifs ont commencé de bonne heure à transiger avec le Talmud, et à l'accommoder aux nécessités de la vie. Le domaine où s'étend son autorité a été rogné à tel point, que dans beaucoup de pays il n'en reste presque rien. Il n'y a peut-être pas cinquante per-

sonnes en France ou en Angleterre qui sachent lire le Talmud, il n'y en a pas une, ni dans ces pays ni dans aucun autre, qui conforme exactement sa vie et ses pensées aux prescriptions du Talmud, parce que, dans nos sociétés modernes, cela est absolument impossible. En Russie même, où il semble que le Talmud soit encore cultivé par une plus grande partie de la population juive, il y a des sectes entières (sans parler de celle des Caraïtes) qui le méprisent et des milliers de Juifs qui, depuis longtemps, se sont entièrement soustraits à ses lois.

Mais les autres ? Ceux-là ont suivi les progrès des temps. Ils mettent dans le Talmud leurs idées, qu'ils ont puisées dans la société où ils vivent et que la civilisation moderne a répandues dans l'air. Ceux qui prétendent que les Juifs de nos jours appliquent aux chrétiens ce que le Talmud dit des anciens payens, commettent une erreur ou un acte de malveillance. On a déjà vu plus haut comment un rabbin français du XIIIe siècle réfutait cette erreur par les faits. Il est superflu de dire que les payens ne sont pas les chrétiens, mais lors même qu'on supposerait que, malgré les avertissements de tous les casuistes juifs[1], les basses classes du Judaïsme fussent portées à les confondre, s'imaginera-t-on que l'esprit du Judaïsme n'a pas changé depuis dix-huit siècles par l'effet général des progrès de l'humanité ? Les payens eux-mêmes ressusciteraient, que les Juifs de nos jours ne songeraient pas un instant à leur appliquer les anciennes lois talmudiques. C'est une profonde erreur de croire que les gens conforment leur conduite à d'anciennes prescriptions, qui sont conservées dans les livres par respect et vénération, mais que la conscience moderne a depuis longtemps dépassées. Personne ne s'avise de prétendre que les Anglais exécutent toutes les lois singulières qu'ils n'ont pas rayées de leur législation, quoiqu'elles soient depuis longtemps tombées en oubli. La morale juive, dans sa doctrine, est admirable, la conduite morale des Juifs vaut ce que vaut celle

[1] On peut voir, sur ce point, les déclarations formelles insérées souvent dans les manuels de casuistique juive. On trouvera le texte de déclarations pareilles (avec traduction allemande) faites par des rabbins de Prague en 1767, en 1776, en 1785, dans Karl Fischer, *Gutmeinung über den Talmud der Hebräer,* Vienne, 1883, p. 46 à 69. Ceux qui s'étonnent que les manuels de casuistique juive aient reproduit ces prescriptions surannées, si elles n'avaient aucune application possible, et en tirent des arguments contre les Juifs, oublient ou feignent d'ignorer que ces manuels n'ont pas seulement un but pratique, mais qu'ils veulent servir également d'index ou de table de matières pour les recherches scientifiques. Ce sont aussi bien des manuels d'archéologie et d'antiquités juives que des manuels de la vie pratique, et on y trouvera, preuve manifeste de cette destination, à côté des prescriptions sur l'observation du sabbat, applicables encore de nos jours, des règles pour la dîme, applicables uniquement dans les siècles passés, et à l'époque où subsistait encore le temple de Jérusalem.

des chrétiens, ce que vaut la civilisation du pays où ils demeurent. Quand même leurs anciens livres contiendraient les maximes les plus dangereuses, ces maximes n'ont aucun effet. L'habitude, l'usage, fait qu'on les supporte sans en être ni blessé ni impressionné, elles sont d'une innocuité absolue. La Bible contient assurément le récit de faits très immoraux, et personne n'a encore prétendu que la lecture de la Bible soit immorale ou que les Anglais, qui la lisent sans cesse, soient des gens plus immoraux que les autres. En France, on ne craint pas de mettre entre les mains de tous les enfants les contes de Perrault, qui contiennent des détails de mœurs fort scabreux, ils ne choquent personne et ne font aucun mal. Du respect qu'on témoigne pour un livre, de la valeur qu'on lui accorde comme monument historique, il ne résulte nullement qu'on admire tout ce qui s'y trouve ou qu'on prenne à la lettre toutes les prescriptions qu'il contient. Tout dépend de la manière de lire, du sens qu'on donne aux choses, de l'esprit qu'on y met. Si les Juifs du XIIIe siècle ont déjà répudié les prescriptions du Talmud relatives aux payens, comment veut-on qu'elles aient encore cours chez les Juifs modernes? Les Juifs ne peuvent pourtant pas détruire le Talmud, ils ne le connaissent presque plus, ils lui ont appliqué, dans tout ce qui n'est pas d'ordre purement religieux, la loi qui atteint toutes les doctrines anciennes que l'on vénère sans les suivre, la loi de la désuétude.

Il est clair, néanmoins, que les Juifs ont tous les défauts et tous les vices. Il faut bien justifier, ne serait-ce que par un semblant de prétexte, les persécutions qu'on leur inflige.

Il ne s'agit pas de savoir s'il y a, parmi les Juifs, des personnes indélicates ou immorales (pourquoi et comment n'y en aurait-il pas aussi bien qu'ailleurs?), ce qu'on prétend, c'est qu'il y a parmi eux plus de personnes indélicates et immorales que parmi les chrétiens. Tout en leur reconnaissant, il est vrai, certaines qualités particulières, plus communes chez eux, on a cru, à tort ou à raison, remarquer chez eux aussi certains défauts particuliers, qui seraient le fruit de l'oppression et qui, s'ils existent, s'effaceront certainement sous un régime bienveillant.

« L'histoire nous prouve, dit Dohm, par plusieurs exemples, comment l'oppression ou le traitement désavantageux d'une classe d'hommes les gâte partout et les fait dégénérer, et comment la justice, l'humanité produisent partout leurs effets magnifiques[1]. » — « Le caractère moral des Juifs est comme celui de

[1] Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin, 1783, I, p. 93.

tous les hommes, capable de la culture la plus complète et de la moralité la plus déplorable, et l'influence de la situation extérieure se remarque ici très clairement [1]. »

Dans les débats de 1831, dans la chambre bavaroise, le rapporteur, M. Lang, disait à son tour : « L'oppression engendre la résistance ou démoralise. On ferme au Juif le chemin de l'honneur, il faut donc qu'il s'applique surtout à gagner de l'argent, parce que, par l'argent, il rend sa situation plus supportable... On a détruit l'humanité en eux (les Juifs), et on demande chez eux l'idéal d'un homme sur lequel l'oppression matérielle et morale ne doit avoir produit aucun effet [2].

» Ce qui fait du Juif un juif dans le mauvais sens du mot, c'est le traitement auquel le soumettent les chrétiens [3].

» Quiconque a jamais eu l'occasion, comme moi, dans une situation qui permet d'observer sur une large échelle l'application des lois d'exception dans des milliers de cas, pendant des années, sera d'accord avec moi que presque toujours celui que les lois atteignent est troublé dans sa vie, gêné dans ses efforts vers une amélioration morale, insulté par les autres et, par suite, très légitimement irrité, sans que l'État en tire le moindre avantage ou se protège par là contre le moindre inconvénient [4].

» Le comble de l'injustice est de reprocher aux Juifs des crimes que nous les forçons à commettre [5]. »

Il a été déjà parlé ici du célèbre passage de Macaulay sur les hommes aux cheveux roux. « Les Juifs anglais sont exactement ce que les a faits notre gouvernement, ils sont exactement ce qu'aurait été toute autre secte, toute autre classe d'hommes, traités comme ils l'ont été [6]. »

Tout le monde a, du reste, remarqué que les mêmes causes produisent partout et sur tous les peuples les mêmes effets. Dohm donne pour exemple les catholiques d'Irlande [7]. « Le Grec, disait un député bavarois en 1831, est, par l'oppression, devenu brigand et barbare ; on dit des Bohêmes qu'ils sont faux, sournois, mais ils ont été opprimés par les Allemands. En Orient, où l'on parle des chiens de chrétiens comme chez nous des chiens de Juifs, on reproche exactement aux chrétiens le caractère que nous reprochons

[1] *Ibid.*, p. 100.
[2] *Verhandlungen der bayerischen Kammer*, Munich, s. d., p. 12.
[3] *Ibid.*, p. 89, député Schulz.
[4] Streckfus, *Ueber das Verhältniss der Juden zu den christlichen Staaten*, Berlin, 1843, p. 25.
[5] Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, Paris, 1789, p. 29.
[6] Macaulay, *Essais politiques*, p. 390.
[7] Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung*, I, p. 100.

aux Juifs[1]. » Il ne serait donc pas étonnant que les Juifs eussent des défauts spéciaux, contractés par suite de la persécution, le contraire aurait plutôt lieu de surprendre. En revanche, ils ont sûrement des qualités qu'on ne trouve ailleurs qu'à un moindre degré. En tout temps on a rendu hommage à la pureté de leurs mœurs[2], à l'union, à la beauté de la famille juive[3], à leur charité envers les Juifs et les chrétiens[4], à leur répugnance pour les actes de brutalité[5], à leur sobriété et à leur application au travail[6]. En partie, c'est la religion, la race, l'influence héréditaire qui ont engendré ces vertus, c'est en partie aussi l'oppression elle-même ou la surveillance défiante dont les Juifs sont l'objet. On a souvent remarqué que, dans tous les pays, les minorités politiques ou religieuses sont supérieures à bien des égards à la majorité. Elles n'y ont, si l'on veut, aucun mérite, leur situation les y oblige. Il faut évidemment qu'un Juif soit dix fois plus honnête qu'un chrétien, au moins en certains pays, pour que sa probité soit reconnue. On peut dire, sans être taxé d'exagération, que les Juifs ont mieux résisté que ne l'ont fait beaucoup d'autres au régime de la persécution et qu'ils n'en ont pas été avilis au même point. L'oppression a pu les courber, elle n'est point parvenue à les accabler. Il y a en eux un ressort moral qui a plié sans se briser jamais. « C'est un grand peuple que celui qui a souffert perpétuellement l'oppression sans jamais l'accepter. La nature humaine s'élève à souffrir ainsi[7]. »

Ce qui contribue à entretenir le préjugé contre les Juifs, c'est la malheureuse habitude d'attribuer à tous les Juifs les défauts de quelques-uns. Tout le monde sait que c'est l'usage : dès qu'un Juif commet quelque part un délit quelconque, tous les Juifs en sont responsables et sa faute devient la faute du Judaïsme tout entier. « Ou un Juif commettra des excès ou ne fera pas son devoir, nous le poursuivrons aussi bien que vous ; mais il ne faut pas que, pour des fautes individuelles, on fasse planer sur toute une partie de la population des soupçons qu'on ne peut aucunement prouver[8] ». Il n'y a aucune raison pour qu'il n'y ait pas des hommes

[1] *Verhandlungen der bayerischen Kammer*, p. 89.

[2] Voir, par exemple, Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, p. 24.

[3] Voir Renan, *Conférences d'Angleterre*, Paris, 1880, p. 59.

[4] *Die Judenfrage*, Berlin, 1880, p. 35.

[5] Jellinek, *Franzosen über Juden*, Vienne, 1880, p. 27 : « Ces pauvres Juifs... sont des gens très doux et très rangés... Si l'Europe était uniquement peuplée d'Israélites... on verrait peu d'attentats contre les personnes. »

[6] Voir, par exemple, *Verhandlungen der bayerischen Kammer*, p. 23, et *Ueber Judenthum und Juden*, p. 77.

[7] Ernest Havet, dans *Revue des Deux-Mondes*, tome 46, 1er août 1863, p. 594.

[8] *Die Judenfrage*, Berlin, 1880, p. 98 ; paroles du député Haenel.

indélicats, des voleurs, des usuriers, chez les Juifs aussi bien qu'il y en a chez les chrétiens. Il est impossible qu'il n'y ait pas des Juifs aussi bien que des chrétiens qui commettent des délits ou des crimes, et il serait contraire au bon sens et à l'équité de rendre tous les Juifs responsables des fautes de quelques-uns. Il y a des chrétiens indignes, de quel droit exigerait-on qu'il n'y eût point de Juifs indignes?

Tout ce qu'on peut demander aux Juifs, c'est que leur moralité soit aussi haute que celle des chrétiens. On a vu plus haut ce qu'il faut penser des reproches qu'on leur a adressés à ce sujet au moyen âge et à quel point ces reproches étaient peu fondés[1]. De nos jours, un exemple servira à montrer ce que signifient tous ces reproches. On sait quel développement ont pris, dans ces dernières années, les falsifications des denrées alimentaires et des boissons. On les compte par centaines, on en a composé des répertoires qui remplissent des volumes. Il est permis d'affirmer que les Juifs n'ont qu'une très petite part ou aucune part à ces inventions coupables. Il serait certainement ridicule de les attribuer soit à l'esprit du christianisme, soit aux chrétiens en général, mais elles ne sont certainement pas une preuve que la moralité chrétienne soit plus élevée que celle des Juifs[2]. Nous ne voudrions pas dire, à l'inverse, que la moralité juive soit supérieure à celle des chrétiens, il faut cependant avouer que jusqu'à ce jour, la statistique des crimes et des délits est très favorable aux Israélites. Il est difficile, sans doute, d'avoir sur ce point une série d'observations régulières, les documents manquent. Nous en produisons ici quelques-uns. On verra que la moralité juive s'y présente sous un jour excellent.

I. **Prusse.** — La *Allgemeine preussische Staatszeitung* (Gazette officielle de l'État prussien), n° 195 de 1842, avait publié, d'après des documents officiels, une statistique d'où il devait résulter que, dans les poursuites judiciaires, il y avait eu 1,997 Juifs poursuivis pour un chiffre total de 77,786 poursuites, et que, les Juifs formant le 77e de la population, le coefficient de leur criminalité était très élevé, mais il fut démontré que cette statistique avait omis 162,447 délits où il était plus que probable que les Juifs

[1] Se rappeler le passage de M. Bardinet cité plus haut, et toute notre exposition sur le commerce et l'usure des Juifs.

[2] Que l'on lise ce qu'un écrivain humoristique, il est vrai, et qu'il ne faudrait pas prendre absolument à la lettre, dit, entre autres, des marchands de Londres et de leur peu de probité (Max O'Rell, *John Bull et son île*, Paris, 1884, p. 66 et suiv.).

n'avaient aucune part, et que, d'un autre côté, les Juifs formaient la 72e partie de la population et non la 77e. Il en résultait qu'il y avait eu un total de 240,233 poursuites; par conséquent, les poursuites contre les Juifs, à criminalité égale, auraient pu être au nombre de 3,314. Elles n'étaient pourtant que de 1,997 ! Le ministre de la justice, dans une lettre adressée à la communauté juive de Berlin, convint que ces explications étaient exactes et « qu'elles étaient dans la plus grande partie conformes aux faits [1] ».

II. **Prusse.** — *Renfermés dans la maison de correction* (*Zuchthaüser*) [2].

		1858.	1861.
Hommes.	Sur 1,000 évangéliques.....	0,85	0,84
—	— catholiques.....	0,70	0,84
—	— Juifs.....	0,67	0,53
Femmes.	— évangéliques.....	0,17	0,16
—	— catholiques.....	0,15	0,15
—	— Juifs.....	0,07	0,05

III. **Prusse.** — *Accusés devant les cours d'appel* (*Cour de Cologne exceptée* [3]).

		1864.	1865.	1866.
Pour crimes.	Chrétiens.....	11,224	11,832	12,739
—	Juifs.....	123	122	140
Pour délits.	Chrétiens.....	106,755	115,091	116,402
—	Juifs.....	1,506	1,428	1,459

D'où il résulte que le rapport des accusés juifs aux accusés chrétiens est, pour chacune de ces années :

	1864.	1865.	1866.
Pour crimes.....	1/89	1/100	1/93
Pour délits.....	1/74	1/84	1/82

Le rapport de la population juive à la population chrétienne est de 1 à 71.

[1] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1842, p. 491 ; *Berliner Zeitung*, 30 juillet 1842.

[2] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1866, p. 789.

[3] *Ibid.*, 1868, p. 270.

IV. **Prusse.** — D'après la statistique publiée par le ministre de l'Intérieur sur les établissements pénitentiaires de son ressort [1], Sur 1,000 habitants de chacune des trois confessions ci-dessous, ont été condamnés à la détention dans les maisons de correction (*Zuchthaus*) :

ANNÉES.	ÉVANGÉLIQUES.	CATHOLIQUES.	JUIFS.
1872	0,24	0,27	0,19
1873	0,25	0,28	0,21
1874	0,28	0,30	0,24
1875	0,25	0,24	0,21
1876	0,28	0,33	0,24
1877-78	0,30	0,34	0,23
1878-79	0,32	0,36	0,32
1879-80	0,28	0,35	0,31
1880-81	0,31	0,39	0,27

Dans les mêmes maisons (*Zuchthäuser*), sont détenus en tout, sur mille habitants de chacune des trois confessions [2] :

ANNÉES.	ÉVANGÉLIQUES.	CATHOLIQUES.	JUIFS.
1872	0,93	1,02	0,68
1873	0,91	1,00	0,69
1874	0,92	1,03	0,73
1875	0,92	0,98	0,62
1876	0,90	1,00	0,65
1877-78	0,95	1,06	0,69
1878-79	0,99	1,14	0,82
1879-80	1,00	1,17	0,91
1880-81	0,98	1,19	0,86

Enfin, dans les prisons (*Gefœngniss*) sont détenus, sur 1,000 habitants de chacune des trois confessions :

ANNÉES.	ÉVANGÉLIQUES.	CATHOLIQUES.	JUIFS.
1875	0,65	1,20	0,63
1876	0,70	1,42	0,74
1877-78	0,78	1,66	0,86
1878-79	0,90	1,86	1,15
1879-80	0,83	1,69	1,06
1880-81	0,92	1,82	0,99

[1] *Statistik der zum Ressort des Ministerium des Inneren gehörenden Straf- und Gefangenen-Anstalten*, Berlin (1881 ?).
[2] *Ibid.*

V. **Prusse.** — Dans les anciennes provinces de la Prusse, il y avait dans les années ci-dessous [1] :

Crimes.	1875,	1 accusé sur	1,518	chrétiens, sur	1,638	Juifs.
—	1876,	—	1,416	—	1,469	—
—	1877,	—	1,249	—	1,363	—
—	1878,	—	1,193	—	1,379	—
Délits.	1875,	—	140	—	139	—
—	1876,	—	136	—	145	—
—	1877,	—	120	—	141	—
—	1878,	—	114	—	117	—

VI. **Wurtemberg.** — En 1834-35, dans le Wurtemberg, la proportion des prisonniers enfermés dans les maisons de pénitence (*Strafanstalten*) était [2] :

1 Évangélique sur 509 habitants évangéliques ;
1 Catholique sur 465 habitants catholiques ;
1 Juif sur 769 habitants juifs.

La *Monatsschrift für die Justizpflege in Würtemberg*, tome VI, année 1841, dit :

« Le nombre des Israélites détenus est, en général, insignifiant. De 1827 à 1830, un seul Israélite a été enfermé dans la maison de correction ; à partir de 1830, pas un. Dans la maison de police, il n'y avait pas un seul Israélite au 31 décembre 1828, 1829, 1830 [3]... La durée de la détention dans les forteresses et maisons pénitentiaires a été plus longue pour les catholiques que pour les évangéliques, elle a été la moins longue pour les Juifs [4]. »

VII. **Bavière.** — Partout la criminalité juive est donc plus faible. Il en est de même en Bavière [5]. Dans ce pays, il y a eu *un condamné :*

En 1875,	sur 490	chrétiens,	sur 510	Juifs et autres	confessions.
1876,	— 366	—	468	—	
1877,	— 270	—	397	—	
1878,	— 261	—	399	—	
1879,	— 316	—	497	—	

[1] Loewenfeld, *Die Wahrheit über der Juden Antheil am Verbrechen*, Berlin 1881, p. 9-10.

[2] *Würtembergische Jahrbücher*, de l'Oberfinanzrath von Memmingen ; voir *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1837, p. 17.

[3] *Würt. Jahrb.*, *ibid.*, p. 478.

[4] *Ibid.*, p. 483. Voir *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1843, p. 112.

[5] Lœwenfeld, p. 12.

VIII. — De même à Berlin, il y a eu un accusé pour crime [1] :

En 1875,	sur 690	chrétiens,	sur 1,229	Juifs.
1876,	— 688	—	1,749	—
1877,	— 564	—	1,467	—
1878,	— 537	—	1,378	—

IX. **Autriche.** — Nous n'avons pu nous procurer que des tableaux incomplets pour la criminalité juive en Autriche. Avant de les donner, nous sommes obligé de les faire précéder d'un calcul de statistique sur les rapports de la population juive avec la population chrétienne.

D'après Schimmer [2], la population de l'empire (Hongrie non comprise) a été :

	1869.	1880.
Population juive.....	822,220	1,005,563
Autres confessions.....	19,574,410	21,125,142
Total.....	20,396,630	22,130,705

D'où il résulte qu'il y a eu :

En 1869,	1 Juif	sur 24,80	de population	totale.
1880,	—	20,008	—	

Et si l'on fait, pour les années 1868 à 1880, sur lesquelles nous avons pu nous procurer des renseignements, une moyenne établie sur ces deux derniers chiffres, on trouvera, pour ces années, le rapport de la population juive à la population chrétienne tel qu'il est indiqué dans la dernière colonne du tableau ci-dessous.

La statistique des crimes, d'après des notes prises pour nous dans le *Statistiches Jahrbuch der œsterreichischen Monarchie* pour les années 1868 à 1873, donne les résultats suivants :

[1] *Ibid.*, p. 14.

[2] Schimmer, *Die Juden in Œsterreich nach der Zählung von 31. Dezember 1880*, Vienne, 1881, p. 17.

ANNÉES.	TOTAL DES CONDAMNÉS.	CONDAMNÉS JUIFS.	1 JUIF CONDAMNÉ SUR	POPULATION : 1 JUIF SUR
1868.....	25,311	823	30,70 condamnés.	25,68 habitants.
1869.....	25,665	722	35,50 —	25,23 —
1870.....	24,850	775	32,06 —	24,80 —
1871.....	24,420	854	28,70 —	24,40 —
1872.....	26,374	846	31,10 —	23,92 —
1873.....	28,405	1,119	25,30 —	23,52 —
1874.....	27,421	1,070	25,60 —	22,64 —
1875.....	28,467	1,228	23,10 —	22,18 —
1876.....	30,423	1,386	21,90 —	21,76 —
1877.....	31,943	1,228	26,00 —	21,31 —
1878.....	30,762	1,206	25,50 —	20,88 —
1879.....	28,392	1,117	25,40 —	20,44 —
1880.....	31,935	1,286	24,80 —	20,00 —

X. **Italie.** — La statistique officielle publiée par la direction générale des prisons donne pour le 31 décembre 1865[1] :

Prisonniers catholiques 7,708
Prisonniers juifs 7

Or, d'après le recensement de 1871, la population totale de l'Italie est de 26,807,154 âmes, et la population juive de 25,356 âmes, c'est-à-dire que :

Sur 1,000 habitants il y a 12 Juifs :

Sur 7,715 prisonniers (7,708 + 7), le chiffre normal des prisonniers juifs serait de 9,2 ; le chiffre de 7 est donc inférieur à la moyenne.

XI. Du reste, en France, en Italie, en Angleterre, on n'a jamais entendu exprimer la moindre plainte sur la plus grande criminalité des Juifs.

En **Algérie**, devant les tribunaux de commerce, on a quelques renseignements sur le nombre de leurs contestations[2]. De 1830 au 30 septembre 1834, le tribunal de commerce d'Alger a jugé 389 eu-

[1] Cf. Flaminio Servi, *Gli Israeliti d'Europa*, Turin, 1871, p. 291-292.
[2] *Archives israélites*, 1843, p. 106.

ropéens, 37 Israélites, c'est-à-dire que les contestations juives forment 1/12 des contestations, tandis que la population juive est égale à la moitié de celle des Européens.

En 1840, le même tribunal de commerce d'Alger a jugé 835 contestations d'Européens, 74 contestations de Juifs ; à Oran, 387 procès européens, 164 procès juifs; or, la population européenne est, à Oran, de 4,379 âmes, la population israélite de 3,192 âmes.

Là où il a été possible d'avoir des renseignements, la statistique des crimes et délits, en Algérie, donne les mêmes résultats[1].

D'octobre 1834 au 31 décembre 1837, à Alger, on a 66 Européens accusés pour crime, 11 accusés israélites (se rappeler que le nombre des Israélites est ici la moitié des habitants européens). En police correctionnelle et en simple police comparaissent 1,568 européens, 396 juifs. En 1839, aucun Israélite n'a paru sur les bancs de la police correctionnelle. En 1840, devant le tribunal supérieur, il a comparu :

	EUROPÉENS.	JUIFS.
	—	—
En matière correctionnelle.....	332	16
En simple police.....	1,228	169

A Oran, où la population juive est presque égale à la population européenne, il y a eu en tout (matière criminelle, correctionnelle et de police) 248 Européens et 57 Israélites.

En 1840, il y a eu dans les maisons de détention :

	EUROPÉENS.	JUIFS.	POPULATION.
	—	—	—
			1 Juif sur :
A Alger, condamnés....	118	11	2 Européens.
— acquittés.....	16	3	
A Oran, condamnés....	28	3	1 Europ. environ.
— acquittés.....	4	2	
A Bône, condamnés....	55	2	9 —
— acquittés.....	5	»	

La statistique judiciaire est donc partout des plus favorables aux Israélites. Il y a des villes, telles que Berlin, où la supériorité des Juifs est écrasante[2]. Là où elle pourrait être moins satisfaisante (nous ne savons si elle l'est quelque part), les Juifs ont le droit de réclamer l'indulgence pour les défauts que l'oppression

[1] *Ibid.*, p. 236-237.
[2] Lœwenfeld, p. 14-15.

leur aurait donnés et qui disparaîtront sous un régime libéral. Il faut ajouter que dans les pays où il règne des préjugés contre les Juifs, le nombre des poursuites contre eux, et surtout des condamnations devant le jury, peut en être sensiblement altéré. Tout le monde sait, du reste, que généralement les Juifs ne se rendent pas coupables des crimes qui intéressent la vie et la sécurité des citoyens ou la tranquillité de l'État. Le jury prussien de 1880, par exemple, n'a pas condamné un seul Juif pour rébellion envers la force publique, émeute, violence, infanticide, avortement, empoisonnement, attentat à la liberté des personnes, tromperie prévue par l'article 265, attentats contre la sécurité des chemins de fer; le nombre des condamnés juifs, par le même jury et pendant la même année, pour attentat aux mœurs, meurtre, vol ou violence, incendie, est insignifiant. Les seuls condamnés que les Juifs de Prusse, en cette année, ont offert en grand nombre (sans cela leur criminalité eût été à peu près nulle) appartiennent à la catégorie des commerçants (banqueroute frauduleuse et faux serment), mais on a fait remarquer avec raison que ces délits sont uniquement des délits commis par des négociants. Un chrétien qui ne paie point ses dettes ne fait point de banqueroute, ni frauduleuse ni autre, s'il n'est pas commerçant, puisque la loi ne lui permet pas de faire banqueroute. S'il y avait proportionnellement autant de négociants chrétiens que de négociants juifs, on peut présumer que le chiffre de leurs banqueroutes serait le même, proportionnellement, que celui des banqueroutes juives. Pour être équitable, il faudrait ici, où s'applique une loi spéciale à une certaine profession, comparer non pas les chrétiens aux Juifs, mais les négociants chrétiens aux négociants juifs. Les résultats qu'on obtient, en Prusse, sur ce point spécial, ne sauraient, au reste, infirmer dans leur ensemble, les résultats que nous a donnés la statistique. Elle démontre que la criminalité des Juifs et leurs délits sont inférieurs à ceux des chrétiens. Il est impossible de mieux réfuter les accusations en l'air qu'on porte tous les jours contre eux et qui ne sont fondées que sur la malveillance et le préjugé.

ISIDORE LOEB.

(*La fin au prochain numéro.*)

אֲשֶׁר ET אַשְׁרִי.

Que signifie אֲשֶׁר, ce relatif pétrifié, indéclinable, indifférent au genre et au nombre, qui ne tient même pas lieu de pronom et ne peut s'en passer? Qu'est-ce que cette particule isolée au sein des langues congénères et marquée néanmoins du sceau de la trilittéralité parfaite, qui est le signe distinctif de leur complet épanouissement? Et, si elle appartient à une période de formation postérieure à la division tranchée des idiomes, comment se fait-il qu'elle n'ait pas d'attaches visibles en hébreu, où elle joue un rôle si marqué?

אֲשֶׁר correspond exactement, au point de vue étymologique et phonétique, à l'araméen אֲתַר — *lieu, endroit;* en arabe, le ת aspiré donne le ث couronné de trois points : أَثَر, qui a le sens général de *marque, trace, empreinte*, sens dérivé, comme le montre suffisamment la comparaison avec le radical syriaque et comme en témoignent, d'ailleurs, des expressions dans le genre de : أُثْرَة (LA, V, 65 : والأُثْرَة الجدب والحال غير المرضية), ou de : ولقيته آثِرًا ما وآثِرَ ذاتِ يدين وذى يدين وذى أُثَيْر (LA, *ib.* : اى اوّل كلّ شىء), lesquelles restent en dehors de l'acception affirmée par l'usage ordinaire. Les inscriptions de Zendjirli, qui, en conformité avec la règle énoncée par M. Sachau : « Je älter das Aramäische ist, um so mehr gleicht es dem Hebräischen », nous reportent à une époque où les dialectes araméens ne s'étaient pas encore fort éloignés de l'hébreu, nous fournissent : 1° l'une en l'honneur de Hadad, deux fois באשר [1], à la ligne 27, et une fois באשרה [2] à la l. 32 (*Miltheil. aus d. Or. Samml.*, Heft XI, facsimile par M. Euting), et 2° l'autre à la mémoire de Panammu, לאשר (*ib.*, p. 77), sans que, pour le dernier cas, le ר soit bien

[1] Dans l'endroit.
[2] Dans son endroit.

assuré. MM. Sachau (*l. c.*) et D.-H. Müller (*Die Altsemit. Inschr. von Sendschirli*, p. 8, 21, 22, 54)[1] ont tous deux spontanément songé à אַתַּר ; M. Müller rappelle encore l'assyrien *asru* et, transcrivant de plus l'arabe أَثَر, ajoute : « Im Hebr. durch מקום verdrängt. » Observation judicieuse, mais à compléter par la remarque que nous avons conservé le mot, du moins dans le substantif אֲשֶׁר passé à l'état de particule relative.

Le cas n'en est pas unique dans la linguistique comparée : les Chinois ont eu recours au même artifice, lorsqu'ils ont pris *sò*, *lieu*, *place*, *endroit*, dans un sens relatif pour dire *que*, *où*[2] ; les Malais n'ont pas agi autrement, ce qui leur attire une véhémente apostrophe de la part d'un professeur de la Suisse allemande[3], — « wenn ungekehrt hie und da das Malajische auf grobsinnliche Art das relative und attributive *jari* mit *tampat* « Ort, Stelle » ersetzt » — tandis que je n'y vois pas tant de mal.

D'autres idiomes, dédaignant le mot concret, font appel à la particule qui le remplace dans les interrogations ou dans les propositions relatives. L'Allemand dit : *wer* (= *wo er*), et même, dans certaines provinces, *wo* : Der Mann, wo (= den) ich sah[4]. M. Th. Korsch, professeur à l'Université de Moscou, dans une étude magistrale sur les procédés en cours dans les langues indo-européennes (ainsi qu'en arabe et en turc) pour exprimer la dépendance des propositions relatives[5], parle aussi de l'emploi en serbe de *djé* (donnez au *j* la valeur qu'il a en allemand et en polonais), *où*, à la place du français *qui*; il cite le recueil des poésies en grec vulgaire de Passow pour prouver l'emploi identique de ποῦ chez les descendants des Hellènes[6]. Traduisez en hébreu le tour (Passow, 315, 5) :

Ἡ Ζερβόπουλα, ποῦ λάμπουν τὰ μανίκια της, — vous aurez exactement : זֶרֶבֶּלָה אֲשֶׁר יַזְהִירוּ זְרוֹעוֹת כֻּתָּנְתָּהּ ; ou prenez (Passow, 467, 2) : Τὸ κάτεργον, ποῦ περπατεῖ, ne sera-ce point : הָאֳנִיָּה אֲשֶׁר תָּשׁוּחַ ?

Je relève dans le *Neugriechischer Parnass* d'Antonio Maranaki, I, Athènes, 1877 : Σὰν κρίνο ποῦ μαράθηκε καὶ γέρνει πρὸς τὸ χῶμα (livraison 1re, p. 38), et Τ'ἀηδόνι πῶκλαψε γλυκὰ μιά μέρα τὴ

[1] Ajoutez dans le glossaire, *s. v.* אשר, le renvoi : H., 32 — aux deux citations : P 18 et H 27.

[2] Misteli, *Charakteristik d. Hauptsächlichsten Typen d. Sprachaues*, p. 188-189.

[3] *Ib.*, p. 9.

[4] *Ib.*, p. 189.

[5] Sposoby otnositelnago Podczinenia, *Glawa iz srawnitelnago sintaksisa*, Moscou, 1877.

[6] Voir surtout les pages 29 et 31 à 33.

σκλαβιά της (livr. 6ᵘ, p. 36). Ainsi contracté et apocopé, ποῦ subit les conséquences de l'évolution naturelle qui a également allégé אֲשֶׁר en lui enlevant l'aspiration presque imperceptible du commencement, et en usant son *r* final au contact du ל : שֶׁלִּי, שֶׁלָּךְ, בְּשֶׁלְּמִי (Jonas, I, 7), à côté de בַּאֲשֶׁר לְמִי (*Ib.*, I, 8), si bien qu'on en vint à dire : בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי, expression hybride : *son fils, rapport à Rabbi un tel*, où של ר' est une explication du pronom anticipé ־וֹ. Le *r* affaibli se fond dans les préfixes de l'aoriste : שֶׁיַּעֲמוֹל, מִשֶּׁתִּדּוֹר, dans la syllabe initiale du prétérit : שֶׁאָמַרְתִּי, שֶׁדִּבַּרְתִּי, — dans la première lettre d'un substantif : שֶׁמִּקְרֶה, d'un adverbe : שֶׁגַּם. Tout souvenir de l'origine de אֲשֶׁר s'étant effacé, on en étaya un relatif : הֲבִינֵם מַה־שֶּׁיְּדַבֵּרוּ, (dans notre liturgie), מַה־שֶּׁהָיָה, מַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה (Eccl., I, 9), sans cesser d'écrire לְאַחֲרוֹנִים שֶׁיִּהְיוּ et même עִם שֶׁיִּהְיוּ לְאַחֲרוֹנָה (*ib.*, v. 11). Fruste et décharné, réduit à sa plus simple expression, notre אֲשֶׁר mériterait l'approbation de M. Misteli, qui veut[1] que : « auch für die Partikeln muss, wie für die Pronomina und Präpositionen, als geeigneste Form diejenige gelten, welche an ein Nomen oder Verbum gar nicht erinnert und auch nach den Lauten sich bequem handhaben lässt. » En dernière analyse nous rencontrons dans l'Ecclésiaste (III, 18) שֶׁהֶם au lieu du plus pesant שֶׁהֵם. Dans ces conditions, la redondance : בְּשֶׁל אֲשֶׁר (Eccl., VIII, 17) n'est pas plus rébarbative que l'accouplement des trois monosyllabes *que ce que*.

M. Korsch a méconnu la construction hébraïque, à laquelle il consacre une seule phrase[2] : « Les Hébreux », dit-il, « n'ont nul moyen d'exprimer la dépendance relative en dehors de la particule 'asêr, qui se place devant les pronoms personnels, ainsi que devant les pronoms et les adverbes démonstratifs, et leur communique un sens relatif, par exemple, avec le pronom de la 1re personne : Anî Jôsêph 'axîkhem 'aser mékhartem 'ôth-î, *Je suis Joseph, votre frère, que vous avez vendu.* »

Une fois bien ancré dans sa signification actuelle, אֲשֶׁר, par un scrupule de clarté très légitime, perdit son acception primitive dans la langue de tous les jours et céda la place à un nom verbal מָקוֹם ; mais la racine ne périt point, et une variante, de forme passive, continua de servir d'équivalent à l'arabe أَثَرٌ : תָּמוֹךְ אֲשׁוּרַי בְּמַעְגְּלוֹתֶיךָ בַּל־נָמוֹטוּ פְּעָמָי (Ps., XVII, 5) est un verset remarquable

[1] *L. c.*, p. 21.
[2] *L. c.*, p. 36.

pour la précision des termes. — « Affermis », demande le psalmiste, « mes vestiges dans tes sentiers pour que mes pas ne tremblent point. » אֲשׁוּרַי — c'est l'adhésion des pieds au sol, פְּעָמַי — ce sont les pieds eux-mêmes en mouvement; pour que la démarche soit ferme et assurée, il faut que leur plante porte tout entière sur la terre. Le même psaume, quelques versets plus loin (v. 11), offre le mot אַשּׁוּרֵנוּ, que de mauvaises éditions convertissent en אָשּׁוּרֵנוּ, mais il n'a rien à voir avec אָשֵׁר, quoique à la vérité ils puissent tous deux se réclamer d'une origine commune; dans אַשּׁוּרֵנוּ je reconnais un mot de la famille de שור *mur*, et je suis prêt à le rapprocher de אַשּׁוּר, le Dieu éponyme de l'Assyrie, dans lequel on est en droit de soupçonner quelque parenté — logique, non phonétique — avec notre צור : אֵין צוּר כֵּאלֹהֵינוּ ; je traduis : « Notre rempart ! maintenant qu'ils nous ont entourés, ils visent à le mettre par terre », et pour ce, je m'appuie sur la présence de l'accent disjonctif *dehî*, qui *repousse* un mot sans violence, comme le *tevîr* en brise l'union avec les suivants, c'est-à-dire sans le détacher complètement à l'instar d'un *rebʰi'a*[1].

Mais nous avons à considérer si אַשְׁרֵי, qu'aujourd'hui on rend volontiers par « heureux », ne se rapporte pas à אָשֵׁר comme ποῖος à ποῦ. Loin de moi l'idée d'en faire un adjectif et de le comparer à l'arabe أَثْرَى, *riche*, *opulent*, que nous trouvons dans un vers d'El-Komeit sur les Omeyyades (LA, XVIII, 119); ce serait un décalque exact, si nous ne touchions du doigt les signes caractéristiques du pluriel à l'état construit dans אַשְׁרֶיךָ et אַשְׁרֵיכֶם, et, dépouillé du י final, le mot hébreu n'appartient plus à la famille ثرا. La rencontre est tout simplement fortuite, car les deux radiaux ثرا O. et I., se fondant en un seul, ont pour déterminant capital l'*humidité du sol* (en russe : *mat' zemlia syraja*); c'est de là que proviennent les acceptions subsidiaires de : 1° sous-sol (couche inférieure de terre), tombe; 2° Pléiades (messagères de la pluie); 3° bienfaits répandus; 4° bien-être, possession de nombreux troupeaux (due au manque de sécheresse), opulence.

Cherchons ailleurs. Léa s'écrie à la naissance d'un fils de Zilpah : בְּאָשְׁרִי כִּי אִשְּׁרוּנִי בָּנוֹת ; Onkelos traduit : תושבחא et רשבחונני; R. Saadia Gaon : בוצפי אן יצפני אלנסא[2], — ce qui re-

[1] Cf. Wickes, טעמי אמ"ת, Oxford, 1881, p. 17, et le Manuel du lecteur publié par M. J. Derenbourg à Paris en 1871, p. 219.

[2] Voir la belle édition des Œuvres complètes dont le premier volume vient de paraître par les soins du doyen de nos savants, M. J. Derenbourg, p. 46.

vient au même. On a cru plus tard devoir, dans בְּאָשְׁרִי, démêler un substantif אֹשֶׁר, commode pour les amateurs d'allitération à cause de sa grande ressemblance avec עֹשֶׁר et de l'agréable synthèse « richesse et bonheur », tandis qu'il est régulièrement constitué sur le modèle de בְּעָמְדִי et de בְּדָלְיִי, dont l'un se résoud en עֲמוֹד et l'autre en דָּלִי. Je dis donc que בְּאָשְׁרִי a pour point de départ : אֲשֶׁר, et pour sens : A ma place ! avec une nuance de joie et d'orgueil qui perce bien dans la suite de la phrase, qu'on pourrait rendre librement par : que de jeunes femmes (puellae) voudraient être à ma place ! Léa sous-entend : « *Que je suis fière et contente d'être* à ma place » ; y a-t-il là plus d'équivoque que lorsque nous disons : Bonjour, et que nous pensons : je vous souhaite bien le bonjour ; ou lorsque nous crions : victoire, et que nos amis comprennent que nous avons remporté la victoire ; ou encore lorsque des hérauts clament : Place, persuadés que tout le monde se rangera et fera place ; *ô bonheur !* représente toute la phrase : quel bonheur m'est échu là en partage !

אַשְׁרֵי n'est que le pluriel du même terme, employé par hyperbole en s'adressant aux autres; aussi l'expression הנה אשרי אנוש (Job, v, 17) est-elle parfaitement juste, en dépit des exégètes qui veulent supprimer הנה comme déplacé devant אשרי. Un vieux grammairien espagnol (Moïse Giqatilla, si je ne me trompe), dont l'ouvrage פתח דברי a été publié par Elie Lévita à Venise, en 5310, dans son recueil intitulé דקדוקים, dit textuellement : אשרי מלה סמוכה והיא נכבדת להפליג מן כל המלות בשבת האדם על מעלותיו הנכבדות ומדותיו הנחמדות לרוב חכמה וחסידות. Ne dirait-on pas qu'il a choisi exprès ses termes בשבת, מעלותיו ? L'idiome rabbinique a étendu l'emploi de אַשְׁרֵי à la 1re personne d'une façon très caractéristique pour notre interprétation et qui cadre admirablement avec le texte du vieil Espagnol : אשראי שאני למעלה מזה (Midrasch Tehillim, Ps. 84). La forme pi'el : אִשְּׁרוּנִי (Gen., xxx, 13) et וַיְאַשְּׁרוּהָ (Prov., xxxi, 28), exprime l'*emploi du mot* אַשְׁרֵי *à propos de quelqu'un*, comme cela ressort clairement du passage de Yerouschalmi, *Soucca*, ch. iii, f° 54, 1re col. en haut : בעשרה לשונות של שבח נאמר ספר תילים באישור בניצוח בניגון בשיר במזמור בהשכל ברינה בתודה בתפילה בברכה, c'est-à-dire les psaumes commencent par אשרי, למנצח, בנגינות, שיר, מזמור, משכיל, רננו, הודו, תפלה, ברכו.

Tous les mots talmudiques qui se ramènent à la racine אשר et signifient consolider, confirmer, affermir, doivent, par contre, se ranger autour de אַשּׁוּר et viennent à l'appui de notre interpréta-

tion du v. 11 du Ps. XVII. Quant à אַשּׁוּר, que Levy (*N. hebr. Lex.*, I, p. 181) voulait identifier avec un terme persan et une racine arabe, Fleischer l'a rendu avec raison (*ib.*, p. 283-284) à l'hébreu; mais il ne se prononce pas entre אֲשׁוּר et אַשּׁוּר, car les deux lui sont indifférents; tout, cependant, milite en faveur du premier, et le אשור הייא de *Schabb.*, 119 *a*, est l'équivalent de notre : *marche*, *en avant*, — comme on dirait en petit-russien : *marsh haj-da*.

Et pour ce qui est du nom propre אֶשֶׁר, qui a provoqué l'exclamation de Léa, il me semble s'adapter parfaitement à l'arabe إِشَّير (*choisi*, c'est-à-dire, au fond, *marqué du sceau de l'élection*), et qui est devenu, lui aussi, un nom propre, illustré par le grand historien إِبْن الأَثِير; quant au sens, il pourrait bien être, en connexion directe avec אֶשֶׁר : *situé*, *placé*, — naturellement, *haut* ou *au plus haut*, de même que *grade* entraîne avec soi l'idée d'un rang relativement élevé dans la hiérarchie, et comme *sostojanie* (en russe) signifie à la fois situation et richesse; la fortune, produit du hasard, ne se prend-elle pas aussi en bonne part, tout en n'y étant déterminée par rien? יוֹסֵף, souhait de succès, ne laisse-t-il pas sous-entendre le terme même de prospérité qu'il vient d'éveiller? Ou préférez-vous penser à l'empreinte sur le sol et voir dans אֶשֶׁר l'équivalent de : *marqué*, *prédestiné*, élu, comme dans إِشَّير ? Peu importe, — il n'en est pas moins avéré que אַשָּׁר, voulant dire *endroit*, est la source d'où découlent אֶשּׁוּר, אֶשֶׁר et אַשְׁרֵי. La forme même de אַשָּׁר n'est pas étrangère à l'hébreu; la langue archaïque a transmis aux générations postérieures דְּלִי, וְלָד, סְנֶה. L'auteur que nous avons cité plus haut trouve aussi un pendant à אשרי : אחלי אדוני ענין תפלה אחלי מגזרת ויחל משה והיא מלה בפלס אשרי; il va sans dire que nous devons, dans אַחְלַי (= utinam), reconnaître le suffixe de la 1re personne accolé à l'état construit pluriel : mes supplications, ce qui éclate jusqu'à l'évidence dans Ps., CXIX, 5 : אַחְלַי יִכֹּנוּ דְרָכָי, où il est muni du dehî.

Il y aurait encore beaucoup d'idées à développer sur les questions qui se rattachent directement ou indirectement à notre sujet, par exemple, sur les prépositions אַחֲרֵי, עֲלֵי, עַדֵּי, sur אַשּׁוּרִית[1] et d'autres points encore; mais cela déplacerait le centre

[1] La célèbre controverse de Yer. *Meg.* (71, col. 2, en bas) a été tranchée par Abr. ibn Ezra dans son צחות d'une façon très sensée; du reste, l'opposition de רעץ et אשורית montre bien qu'il s'agit d'une écriture rangée, alignée et présen-

de gravité de nos recherches, et je crois avoir assez clairement établi mon opinion pour que le lecteur tire de lui-même toutes les conclusions qu'elle comporte. Je ne me dissimule pas néanmoins la faiblesse de mes investigations, forcément incomplètes, vu le manque total de livres, de concordances et de dictionnaires dans le village que j'habite,

והקורא ידיני לכף זכות[1].

Mohilna, 26/8 décembre 1893.

DAVID GUNZBOURG.

tant comme l'aspect d'un mur aux assises de briques régulières. — Il reste à examiner quels sont les points de contact entre אשך et ישך ; il est certain que les deux racines se côtoient et se pénètrent, l'*alef* = *hamza* versant surtout dans le *yod* = *ya*.

[1] Depuis que j'ai écrit ces lignes, j'ai eu entre les mains l'ouvrage posthume du regretté W. Wright sur la grammaire comparée des langues sémitiques; il y a recueilli certains rapprochements qui forment le point de départ de mes réflexions.

RELATIONS DU MARQUIS DE LANGALLERIE AVEC LES JUIFS

NOTAMMENT AVEC ALEXANDRE SUSSKIND D'AMSTERDAM

Quoique l'on ait pris toute sorte de mesures pour empêcher les Juifs de jouer quelque rôle historique dans les grands événements du monde, ils ont quand même apporté un certain concours à cette partie de l'histoire qui est restée anonyme. Sans doute, la littérature juive n'offre que de rares documents sur l'histoire universelle, moins rares, toutefois, qu'on ne le pense généralement ; mais, en tous les temps, les Juifs ont vu de si près les événements de l'histoire, petits ou grands, qu'ils auraient pu fournir les renseignements les plus précieux. Ce furent surtout les relations de quelques Juifs isolés avec certains grands hommes, vrais agents et héros de l'histoire, qui les firent assister de très près à des faits et à des mouvements qui semblaient avoir été complètement inconnus des Juifs. Et il ne s'agissait pas toujours de financiers et de médecins ; c'étaient parfois d'humbles Juifs, de condition médiocre, qui, par leur dévouement intelligent, leur fidélité, leur habileté, leur connaissance des hommes, étaient autorisés à vivre dans un commerce si familier avec les grands de la terre, avec les personnages influents de l'histoire, que nous devons regretter, dans l'intérêt de la vérité historique, de ne pouvoir obtenir de ce côté aucune information.

Je faisais de nouveau ces réflexions, qui m'étaient venues déjà si souvent à l'esprit, lorsque je découvris, à la Bibliothèque de la Cour de Vienne, un manuscrit ignoré, 11, 263 (Rec. 1254), cahier de notes relié en parchemin et ayant appartenu à un Juif d'Amsterdam, nommé Alexandre Süsskind. A la suite de toute sorte d'indications commerciales et de lettres en hébreu, il s'y trouve le texte d'un contrat passé entre le marquis de Langallerie, qui y figure avec tous ses titres, et l'ambassadeur du sultan, à l'effet d'expulser le Pape de Rome.

Qui était ce singulier marquis qui nourrissait des plans si aventureux ? A la suite de quelles circonstances l'instituteur juif, dont on savait seulement jusqu'alors qu'il s'était occupé de grammaire hébraïque, s'est-il trouvé mêlé à des événements aussi étranges?

Le nom de messire Philippe de Gentil, marquis de Langallerie, chevalier seigneur de la Motte-Charante, Tonne-Boutonne et Biron, lieutenant de Roy et premier Baron de la province de Xaintonges, pour ne citer que quelques-uns de ses titres, était aussi populaire dans les vingt premières années du siècle passé qu'il est peu connu aujourd'hui. Il était né en 1650, issu d'une vieille et noble famille de France, à la Motte, dans l'Angoumois, et, après avoir été, comme tant d'autres de ses contemporains, destiné à l'état ecclésiastique, il embrassa inopinément la carrière militaire. Au grand étonnement des siens, le marquis, à l'âge de dix-huit ans, tua d'un coup de pistolet un chevalier épris de sa mère, dont il voulait venger l'honneur [1] ; il reçut ainsi le baptême du feu, qui décida de son sort. Entré dans l'armée de Louis XIV, il conquit rapidement ses grades militaires, et fut promu lieutenant-général, grâce à sa bravoure et surtout à la protection de sa toute-puissante bienfaitrice, Mme de Maintenon. Mais celle-ci le prit plus tard en aversion; il n'hésita alors pas un instant, malgré ses 32 campagnes [2], malgré l'amitié que lui témoignaient les illustres maréchaux Catinat et Vendôme, à prendre du service chez l'empereur, qui l'admit dans son armée avec le titre de *feldmarschall*. Tandis que, sur l'ordre de Louis XIV, il était pendu en effigie pour avoir déserté, — ainsi que le rapporte Duclos dans ses *Mémoires* [3] —, il combattait sur les champs de bataille de la Haute-Italie, sous les ordres du prince Eugène de Savoie, en qualité de général de cavalerie autrichien. La délivrance de Turin (7 septembre 1706), qui paraissait devoir lier pour toujours la destinée de Langallerie au drapeau de l'Autriche, fut, au contraire, pour l'infatigable aventurier, l'origine de nouvelles péripéties. Alors que la part qu'il avait prise à la victoire de Turin, sur laquelle les recherches de l'état-major d'Autriche ont fait aujourd'hui la lumière [4], n'était pas plus grande que celle de tout autre chef nommé par le prince Eugène dans son

[1] *Mémoires du marquis de Langallerie* (La Haye, 1743), p. 10.

[2] Guillot de Marcilly, *Relation historique et théologique d'un voyage en Hollande* (Paris, 1719), p. 16.

[3] *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'Histoire de la France*, 3e série, X, 488, no 4. Dans le *Manifeste de Philippe de Gentils, écrit par lui-même en 1706* (Cologne, 1707), il indique les raisons pour lesquelles il a quitté la France.

[4] *Feldzüge des Prinzen Eugen von Savoyen*, 1re série, t. VIII ; *Spanischer Successionskrieg*, *Feldzug 1706*, 251-70.

rapport à l'empereur Joseph Ier[1], il s'en attribua à lui seul tout le mérite et parla du fait d'armes de Turin comme de son triomphe personnel[2]; c'est ainsi qu'il prévint contre lui l'homme le plus puissant d'Autriche, le prince Eugène. Il resta pourtant dans l'armée jusqu'à l'hiver de l'année 1709; mais, las des procédés d'Eugène à son égard, il désira se rendre sur le théâtre de la lutte en Flandre. Présenté à l'empereur à Vienne, il apprit qu'à la cour d'Autriche, comme autrefois à la cour de France, il était devenu désagréable, insupportable. A l'exemple des anciens condottieri, il se dirigea en 1710 sur Dresde pour tenter de nouveau la fortune des armes dans l'armée du prince-électeur Auguste, qui cherchait à reconquérir le trône de Pologne, qu'il avait perdu. Auguste l'accueillit, sans avoir pour le moment un emploi à lui offrir.

Vers cette époque, nous le voyons, pour la première fois, en relation avec des Juifs. Avait-il noué ces rapports à la cour de Dresde, où le *Résident* polonais Berend Lehmann de Halberstadt[3], le financier d'Auguste le Fort de Saxe, jouissait d'une très grande influence, ou l'avait-il déjà fait auparavant? Langallerie avait à Stettin un ami juif, protecteur dévoué, qui, par suite d'une erreur commise dans la lecture de son ms., porte dans ses *Mémoires* le nom de Lezena[4], je suppose, au lieu de Lehmann. Cet ami l'accueillit dans sa maison, jusqu'à l'époque où il fut appelé sous les drapeaux : là, il fit la connaissance d'une amie de la jeune fille de la maison, qu'il épousa plus tard en secondes noces. A la nouvelle de la mort de l'empereur Joseph Ier, il partit pour Vienne, avec l'aide de la bourse de son ami, pour réclamer à la Cour une somme de près d'un demi-million de florins, qui lui était due depuis de longues années. Mais son ennemi, le prince Eugène, était à la tête du conseil de guerre, à la Cour. Le temps n'avait pas calmé la colère du prince, et les sollicitations de Langallerie vinrent échouer devant son inébranlable volonté. Déses-

[1] *Spanischer Successionskrieg*, p. 269.

[2] *Mémoires du marquis de Langallerie*, p. 360 : « Cette victoire que je puis sans façon nommer la mienne ». Cf. p. 376-77 et p. 416 et suiv., où Osman Aga lui demande la description de la bataille de Turin, et où Langallerie ajoute : « Cette circonstance me fit entendre qu'on l'avait informé que j'avois été le principal acteur de cette tragédie, unique dans son espèce. »

[3] Cf. Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 85, note 1.

[4] *Mémoires*, p. 381 : « Un Juif de Stétin en Poméranie, que j'ose qualifier de mon bon ami... me répondit sans délai, que je lui ferois un sensible plaisir d'aller passer chez lui le temps de mon attente. » — P. 382 : « Lezana, c'est le nom de mon ami. » — P. 388 : « Mon ami Lezana, sur qui j'avois toujours compté avec raison, me prêta sa bourse. »

péré, il prit la résolution d'assassiner son tout-puissant adversaire [1], mais il se ravisa et retourna à Dresde; Auguste le Fort lui confia (1712) le commandement au siège de Stade. Il n'occupa cette situation brillante que peu de temps. Auguste, rétabli sur le trône de Pologne, l'avait placé, il est vrai, à la tête de ses régiments en Lithuanie, mais Langallerie comprit qu'en temps de paix il ne trouverait pas l'occasion d'employer son activité : il fit ses adieux.

Après avoir successivement changé trois fois de patrie, Langallerie prit le parti désespéré d'embrasser une nouvelle religion et de se mettre à la disposition d'un prince protestant [2]. Sa femme, réformée, issue d'une famille de réfugiés, de très ancienne noblesse, aida de toutes ses forces à cette conversion [3], obtenue par l'entremise du célèbre pasteur et prédicateur de Berlin, Isaac Beausobre [4]. Après avoir échoué dans sa tentative de prendre du service en Prusse, Langallerie s'adressa à la Cour de Hesse-Cassel : là, il pouvait espérer entrer, avec les troupes hessoises, au service d'un prince étranger. Le prince de Hesse-Cassel l'accueillit avec amabilité, mais, au bout de trois semaines, Langallerie n'avait pas encore reçu le commandement pour lequel il avait déjà prêté serment. Il commençait de subir les funestes conséquences de sa vie aventureuse.

Peut-être sont-ce ses entretiens théologiques avec Beausobre qui firent de lui un adversaire du catholicisme, et qui inspirèrent au soldat belliqueux, à l'ancien chef militaire, des visées religieuses ; bref, le soldat était retourné à l'état ecclésiastique de sa jeunesse, le condottiere allait devenir le fondateur d'une religion. En effet, Langallerie ne songeait à rien moins qu'à prêcher au monde une nouvelle foi ; il voulait que l'État fût fondé seulement sur la parole de Dieu, sur la révélation, mais qu'on ne tînt plus aucun compte des commentaires et des explications, en un mot, de tout ce qui émanait des hommes. La conséquence était que prêtres et avocats seraient supprimés [5]. Il donna le titre éclatant de *Théocratie du Verbe divin* à ce système nuageux, dont

[1] P. 389 : « Je me résolus de le tuer de quelque manière qu'il me fût possible. »

[2] *Mémoires*, p. 398.

[3] Marcilly, *l. c.*, p. 17, indique le dimanche 19 juillet 1711 comme date de la conversion de Langallerie, qui eut lieu à Francfort-sur-l'Oder. La date de 1714 des *Mémoires*, p. 403, est certainement fausse.

[4] *Allgemeine deutsche Biographie*, II, p. 195.

[5] P. 410 : « Je prétendois qu'il n'y eût dans ma nouvelle République d'autre Règle et d'autre Loi que la seule Parole de Dieu prise à la lettre : de sorte que je proscrivois Prêtres, Juges, Avocats, Commentaires, Glosses, Interprétations et toutes les Lois des hommes. »

on apercevait à peine les contours. Jusqu'alors, il était le seul sujet, mais aussi le souverain du nouvel État, le seul adepte, mais aussi le chef spirituel de la nouvelle religion ; il donnait ainsi satisfaction à son ambition toujours déçue. Mais s'il tourna ses regards vers les cercles juifs, c'était bien plus en vue d'obtenir les ressources nécessaires à sa nouvelle entreprise que pour opérer des conversions. Déjà avant son triste voyage à la Cour de Hesse-Cassel, il s'était lié avec des Juifs de Francfort-sur-le-Mein, qui, à l'en croire, l'auraient accueilli à bras ouverts. Il reçut, paraît-il, lui et sa famille, l'hospitalité la plus cordiale dans la maison de l'un des plus riches membres de la communauté juive, il reçut à plusieurs reprises la visite des Juifs les plus estimés, qui le prièrent d'exposer sa nouvelle doctrine, dont ils avaient déjà entendu parler par les gens de Stettin. Une bourse de 20,000 florins allemands qu'on lui offrit lui paraissait être la preuve la plus évidente que ses idées étaient embrassées avec enthousiasme. Cruellement déçu dans ses espérances, il se dirigea vers Francfort-sur-le-Mein, dès son retour de Cassel [1]. Il y avait au Ghetto de Francfort un homme considéré, Joseph Later ou Latere, appellation qu'il devait peut-être à l'enseigne de sa maison : « à l'échelle » [2]. Celui-ci découvrit, paraît-il, dans le prénom de Langallerie, *Philippe-Ange*, l'indice qu'il était l'ange qui, selon la prédiction du prophète Baruch, devait rétablir un jour l'empire juif. Bien des gens ajoutèrent foi à ce pronostic. Langallerie, lui aussi, partagea à la fin leur croyance [3].

[1] P. 405 : « J'avois fait un Système pour réünir toutes les Sociétés Religieuse sous un même Gouvernement ; et je ne doutois pas que les Juifs ne fussent les premiers à l'adopter. Mon ami Lezana, Juif de Stettin, a qui je l'avais souvent dévelopé, l'avoit fort approuvé et m'avoit même aidé de ses conseils. Tout m'en faisoit espérer l'heureux Etablissement. C'est pourquoi je voulois voir les plus considérables Juifs de Francfort, qui en étoient déjà prévenus depuis assez longtemps, pour avoir eu celui de faire leurs Réflexions. Dès qu'ils eurent appris mon arrivée dans cette ville, un des plus riches d'entr'eux vint m'offrir sa Maison et ne voulut jamais souffrir que je logeasse dans l'auberge où j'étois descendu du chariot de poste avec toute ma famille. Il fallut céder à ses politesses pressantes. Je fus à peine arrivé chez lui, que je reçus une foule de visites des plus apparens de cette Nation. Quoiqu'ils eussent connoissance de mon projet, ils me prioient de les entretenir comme s'ils eussent pu en être mieux instruits par moi-même. Je les satisfis avec une complaisance, qui les charma et, pour me mettre en état de travailler efficacement à remplir leur espérance, ils me firent une bourse d'environ vingt mille Florins d'Allemagne ».

[2] S. Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, III, p. 151. Par exemple, sur l'épitaphe n° 550 de Francfort-sur-le-Mein, je trouve, en 1762, Telzche, fille de défunt ליב לאטר.

[3] P. 410 : « J'étais fondé sur les Dispositions que j'avais trouvées dans les Juifs de cette Ville. Un d'entr'eux, nommé Joseph Later ou Lateré, trouva le moien de flatter leurs espérances et la mienne. Cet homme, fort considéré dans sa Nation, aïant appris que je m'appelais Philippe Ange de Langallery, osa avancer que j'étais cet *Ange* que

Au milieu de ces heureuses circonstances, qui ouvraient son cœur à l'espérance, Langallerie se souvint en temps opportun d'un de ses proches qu'il croyait apte à devenir l'instrument de ses plans. Il s'appelait René-Godefroi-Louis-Ernest-Joseph Le Hachard, landgrave de Linange, prince du Saint-Empire et de Chabanais, duc d'Angelpont, et, pour la même raison que Langallerie, il avait déserté la France. On voulait lui donner une éducation ecclésiastique, mais il se convertit à la religion réformée, et entra dans l'armée de Pierre le Grand, au service de la Russie. Le nouveau fondateur de religion comptait sur le concours de ce parent pour achever plus rapidement son œuvre. Il invita donc Linange à venir à Amsterdam, où il serait initié à la nouvelle doctrine, et où, avec le titre de second adepte, il était sûr d'occuper le plus haut rang après le chef. Langallerie tourna de nouveau ses regards et ses espérances du côté des Juifs et des richesses de la communauté d'Amsterdam. Après avoir épuisé depuis longtemps ses ressources, il aurait obtenu des Juifs de Francfort-sur-le-Mein une nouvelle somme d'argent pour son voyage à Amsterdam. L'accueil qu'il reçut chez les Juifs d'Amsterdam ne paraît pas avoir été de nature à lui donner beaucoup d'espoir. Il trouva chez un certain Limier une force intellectuelle assez grande pour mûrir son système si vague et lui donner une forme [1]. Sur ces entrefaites, Linange arriva aussi à Amsterdam, mais dans un état si lamentable, que le nouvel apôtre inspira pendant un moment à Langallerie une certaine inquiétude [2].

Il se produisit alors une circonstance qui rendit tout son courage à Langallerie. Un envoyé extraordinaire de la Porte, nommé Osman Aga, se trouvait en ce temps à La Haye pour réclamer aux États généraux un vaisseau de Constantinople, qui avait été capturé par les Hollandais [3]. Les deux condottieri s'avisèrent de se présenter devant l'ambassadeur turc à La Haye, et de lui exposer le plan qu'ils avaient conçu de fonder un nouvel État doté d'une nouvelle religion. Chose étonnante! Osman qui, au début se tint sur la réserve, s'intéressa, à la fin, aux élucubrations de ces aventuriers, et procura même à ces fous le moyen de se présenter aux yeux du peuple dans une attitude imposante. C'est aussi à cette époque que naquirent des relations suivies entre

le prophète Baruch avoit dit devoir rétablir le Roïaume d'Israël. Ses Confrères l'espérèrent parce qu'ils le souhaitoient : et je commençai à le croire fermement moi-même.»

[1] P. 413 et suiv.

[2] P. 414.

[3] P. 415.

Langallerie et le philosophe et théologien français Guillot de Marcilly, qui était venu visiter la Hollande. Ce jeune et fougueux catholique, qui brûlait du désir d'opérer des conversions, caressait l'espoir, à Amsterdam, de ramener dans le giron de l'église romaine le célèbre déserteur de la France et du Catholicisme, et cela, à la grande colère des réfugiés français réformés, établis en Hollande. Langallerie, qui avait la manie de conclure des traités retentissants, où il énumérait tous ses titres, s'engagea, sur sa parole d'honneur, en vertu d'un contrat en bonne et due forme, à retourner à la foi catholique dès que Marcilly l'aurait convaincu de son erreur [1]. Les longues controverses et correspondances théologiques où Langallerie attaquait le catholicisme et où Marcilly le défendait savamment, n'eurent d'autre résultat que la composition d'un ouvrage, la relation historique et théologique que Marcilly écrivit sur son voyage en Hollande, et dont Louis XIV agréa la dédicace. Malgré des négociations et un échange de correspondance qui durèrent plus de quatre mois, jusqu'à la fin d'août de l'année 1715, Langallerie fut obligé de demander à Marcilly de le relever de ses engagements, car les pourparlers avec une puissance étrangère, la Turquie, occupaient alors toutes ses pensées, et bientôt il allait pouvoir entrer en scène, muni des prérogatives auxquelles lui donnaient droit sa naissance et son passé [2]. Au lieu de ces oiseuses discussions théologiques, il voyait s'ouvrir un nouveau champ d'activité pour ses aptitudes militaires : il ne s'agissait plus d'idées obscures, de chimères, mais de projets dont l'exécution pouvait avoir une influence considérable sur la marche de l'histoire et qui ne pouvaient être réalisés que les armes à la main. Les négociations avec le Chiaoux de la Porte et l'approbation que le projet rencontra à Constantinople amenèrent bientôt la conclusion d'un traité, d'une part entre les deux vieux condottieri, Langallerie, général en chef de la nouvelle *Théocratie du Verbe divin*, et Linange, Grand-Amiral, et de l'autre, Osman Aga, représentant du Sultan. L'entreprise qu'ils avaient conçue d'un commun accord stupéfia d'abord le monde chrétien, puis l'égaya bientôt après. Ils se proposaient, en effet, tout uniment de chasser le Pape de la ville éternelle et de détrôner, en même temps que le chef de la chrétienté, la chrétienté elle-même. Le Sultan devait tenir prêts dix mille cavaliers et cinquante vaisseaux de guerre, qui, placés sous le commandement des deux héros, devaient donner Rome à la

[1] *Relation*, p. 20 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 420, 444.

Turquie. Cette ville une fois conquise, le Sultan octroierait à nos vainqueurs certaines îles et provinces, qu'ils gouverneraient en souverains et où ils pourraient fonder en toute sécurité le nouvel État du Verbe divin.

Le traité fut signé à La Haye le 25 du mois Dsul Hedja [1] de l'année mahométane 1123, mais le dernier mot n'était pas encore dit. Le souverain, à Constantinople, devait, avant tout, entendre la lecture de ce traité de leur propre bouche. Le caractère aventureux de cette entreprise ne pouvait être dépassé que par l'extravagance des moyens imaginés pour la mettre à exécution. La Porte devait leur donner un port dans l'archipel grec, dont ils feraient un port libre, un refuge pour tous les pirates et brigands qui menaçaient alors la sécurité sur mer et s'étaient établis jusque dans l'île de Madagascar. Linange avait probablement conclu des conventions avec les pirates, pendant qu'il était encore à Saint-Pétersbourg et à Archangel [2]. Les pirates consentaient à venir avec soixante vaisseaux de guerre au secours de la nouvelle entreprise. Un second expédient, encore plus chimérique, était de vouloir s'emparer de l'église de Lorette, où étaient amassés et restaient sans emploi des trésors considérables, fait que ces esprits pieux considéraient comme un crime de lèse-économie nationale. Dix mille personnes devaient envahir l'Italie, en se déguisant en ouvriers, artisans, mendiants, pèlerins, voyageurs, et se donner rendez-vous près de Lorette. La flotte prêterait son concours à ce coup de main, de sorte que le succès serait certain et qu'on pourrait s'emparer de cet immense réservoir de richesses sans éveiller le moindre soupçon [3].

Déjà, avant la conclusion du traité, et alors qu'il n'était encore qu'en perspective, Langallerie avait fait part à un Juif très considéré de La Haye de la bonne marche des négociations [4]. L'affaire terminée, il fit connaître immédiatement ses plans aux Juifs [5].

[1] P. 424-30. C'est par erreur que les *Mémoires* appellent ce mois (p. 430) *Silherzi*.

[2] P. 431-33.

[3] P. 433 et suiv.

[4] P. 421 : « Sortant de son hôtel (de l'hôtel d'Osman Aga), j'allais voir un des premiers Juifs de La Haye, pour lui apprendre le bon train que prenoient nos Affaires. »

[5] P. 430 : « Dès que l'Expédition authentique nous en fut faite, nous nous appliquâmes à en faire usage pour achever de persuader les Juifs, qui étaient déjà ébranlés de la solidité de notre Projet. Nos efforts ne furent point vains. Ils s'engagèrent avec nous à en favoriser l'Exécution promettant d'emploïer en temps et lieu les Trésors qu'ils réservent et augmentent tous les jours pour se procurer la liberté, qu'un faux zèle leur ravit. Nous en reçumes des avances. »

Marcilly fraya, lui aussi, avec les Juifs d'Amsterdam; il assista même à une cérémonie de circoncision dans une des plus riches maisons (p. 81 et ailleurs encore) :

Ceux-ci n'hésitèrent plus à soutenir l'œuvre, eux aussi, et à offrir de l'argent; d'après Langallerie, ils tinrent tout de suite une partie de leurs promesses.

Nous nous sommes rapporté jusqu'ici, dans notre récit des relations étranges entre Langallerie et les Juifs, au témoignage de ses *Mémoires;* mais l'authenticité n'en est nullement prouvée, car plus d'un les tient pour un écrit apocryphe composé sous le nom de Langallerie [1]. Les noms juifs qu'il mentionne ne peuvent pas être identifiés, les détails de son récit sont invraisemblables. Qu'est-ce qui aurait pu pousser les Juifs, et en si grand nombre, à poursuivre une chimère et à sacrifier leur fortune aux rêves d'un homme qui méritait d'être considéré comme un simple fou? Ses lubies théologiques devaient les laisser indifférents, sinon leur répugner. Les plans politiques dont il n'avait encore laissé rien soupçonner à Francfort-sur-le-Mein n'offraient aucune chance de succès et présentaient un danger trop manifeste pour que les Juifs, restés étrangers à toute politique dans le cours de leur si triste histoire, aient consenti à se compromettre dans une si ridicule entreprise. Il est arrivé ici ce qui arrive dans toutes les relations de ce genre, c'est qu'un simple grain de vérité historique a produit toute une moisson d'inventions et de légendes. Il est probable que quelques Juifs, liés d'amitié avec Langallerie, ont soutenu son entreprise pour des raisons commerciales, mais nullement par suite de considérations confessionnelles ou politiques. Voilà à quoi semble se réduire le récit des *Mémoires*.

C'est aussi à ce point de vue qu'il faut sans doute envisager les relations d'Alexandre Süsskind avec Langallerie. Le cahier de notes de Süsskind est, jusqu'ici, la seule source qui nous renseigne sur la participation d'un Juif à ce mouvement aventureux. Süsskind était originaire de Metz, où son père Samuel Sanvel exerçait les fonctions d'assesseur du rabbinat [2]. C'est là qu'il acquit sa science hébraïque et rabbinique, ainsi que sa connaissance du français, qui lui permit d'occuper un emploi dans le commerce. Il paraît s'être essayé, au début, dans la carrière scientifique, car nous le trouvons à Leyde en 1708; là, il élabora [3] un exposé hébreu de la Kab-

il rapporte qu'il a trouvé Langallerie dans la synagogue (*ib.*, p. 72); il dit encore, que le cimetière de Douverkerk, sans doute d'Ouderkerk, sur l'Amstel, était le seul et unique champ de repos pour les familles juives répandues en Hollande, dont le nombre dépassait 20,000 (p. 91).

[1] *Nouvelle biographie générale*, t. XIX, p. 384.

[2] Dans la préface de son דרך הקודש, il se nomme : אלכסנדר זיסקינד בלא"א מ"ו מוהר"ר שמואל ז"ל שהיה דיין מצויין בק"ק מיץ. Sur le titre du livre, nous lisons le nom en toutes lettres : שמואל זנוויל.

[3] Wolf, *Bibliotheca hebraica,* t. III, n° 308 *c*.

bale en vingt-deux chapitres, sous le titre de ראשית חכמה, pour Philippe Ouseel[1], connu par ses travaux sur les accents hébreux, et qui professait alors à l'Université de Francfort-sur-l'Oder. De Leyde Alexandre semble être passé au service du Résident polonais à Halberstadt, Berend Lehmann, à titre de secrétaire, traducteur et caissier, comme l'atteste l'acte de renonciation en faveur de Linange[2]. Il se peut qu'en cette qualité il ait représenté à Amsterdam les intérêts de cette grande maison de commerce. En tout cas, c'est dans cette ville qu'il entra en communication avec Langallerie et Linange. Ses dispositions pour la science ainsi que ses aptitudes financières le déterminèrent à se lier avec ces aventuriers, alors en vogue. La preuve qu'Alexandre Süsskind s'intéressait vivement à tous les mouvements religieux, c'est qu'il nous a conservé la copie des lettres de R. Gabriel Eskeles, de Nikolsbourg, et de R. Samuel Aboab, de Venise, contre Chajjun, et les a insérées en 1713 dans son cahier de notes[3] : ses convictions le rangeaient évidemment du côté de R. Cevi Aschkenasi et contre les tendances séditieuses du représentant sabbatien Chajjun. La connaissance de la langue française rendit probablement à Süsskind son commerce plus facile avec les chevaliers français, avec lesquels il entretint les relations les plus étroites. Une lettre que tous deux lui adressèrent de La Haye, le 25 avril 1716, nous montre que son père, qui vivait encore à cette époque, et son frère, étaient, eux aussi, en rapports intimes avec eux. Les motifs qui attachaient Alexandre à ces aventuriers n'étaient pas désintéressés, comme le prouve l'acte de cession fait le 6 mai 1716 devant le notaire Marolles à Amsterdam[4]. En vertu de cet acte, l'ancien secrétaire de Berend Lehmann renonçait aux créances qu'il avait sur ce dernier en faveur du landgrave de Leiningen, grand-amiral de la *Théocratie du Verbe divin*, c'est-à-dire en faveur de Linange. Lehmann devait à Alexandre la somme de 25,360 florins hollandais. Linange se chargeait de réaliser cette créance et devenait ainsi débiteur d'Alexandre pour cette somme. Alexandre contribua aussi à l'équipement des deux chevaliers, qui avaient désormais à se préoccuper de se présenter à la hauteur de leur nouvelle situation. Dans son cahier de notes, où il a soin de nommer Langallerie avec tous ses titres, il rapporte qu'il a acquis[5] de Manassé Mendès Da Costa, au prix de 500 florins hollandais, deux

[1] Steinschneider, *Bibliographisches Handbuch*, p. 106.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° 4.
[3] Voir Kaufmann, החוקר, éd. Fuchs, II, p. 8 et suiv.
[4] Voir *Pièces justificatives*, n° 4.
[5] *Ibid.*, n° 5.

cruches en cuivre avec tous les accessoires au profit de Son Excellence le prince de Chabanais et du landgrave de Leiningen.

Mais voici un fait qui, mieux que tous ces détails, montre le vrai caractère des étroites relations qui liaient Langallerie, Linange et Alexandre Süsskind. Le cahier de notes du grammairien et correspondant juif contient la copie d'une traduction authentique d'un traité secret conclu entre les deux fondateurs de religion et l'homme d'Etat turc, et, chose ignorée jusqu'aujourd'hui donne aussi une idée de la nouvelle Cour qui devait être organisée [1]. Bien que la copie de ce traité nous soit parvenue sous une forme souvent défectueuse, en dépit des lacunes et de l'inexactitude de la traduction, tout porte à croire que cette copie a bien pour source l'original, lequel, d'après l'indication des *Mémoires*, devait avoir été rédigé en langue italienne.

La copie du plan de l'organisation de la Cour de la nouvelle Théocratie, plan qui avait été achevé dès le 9 mai 1716, enrichit de quelques traits le tableau que nous possédions déjà. Elle nous apprend qu'en dehors des deux chefs, un troisième fut élevé à la dignité de sénéchal et que ces trois chefs représentaient l'unité sous l'image de la trinité. Nos fondateurs de religion et d'Etat s'entendaient mieux sur le côté terrestre de leur affaire que sur le côté céleste, et si leur Cour avait été organisée selon leurs vœux, elle aurait pu rivaliser avec celle de tout autre prince. Je ne veux pas en dire plus long que mes sources, mais je ne puis m'empêcher de supposer que notre Alexandre Süsskind a été, dès le début, désigné comme trésorier de la nouvelle Théocratie; il se peut même qu'il ait été nommé. Ce choix fut, d'ailleurs, arrêté dans le quatrième article du projet de la fondation de la nouvelle Cour, et la résidence d'Alexandre fut fixée à Amsterdam. Il n'est question des Juifs, dans la convention avec la Turquie, que dans le huitième article, qui leur accordait leur établissement et le libre exercice de leur culte dans les Etats du Sultan, sans leur imposer aucune taxe spéciale. C'est là le seul fait, la seule conséquence historique des relations si étroites que Langallerie prétend avoir entretenues avec les Juifs de nombreuses communautés.

Est-il besoin de dire comment finit cette comédie ? Le dénouement ne pouvait être que lamentable. Auparavant, un voyage avait été décidé en Allemagne pour communiquer aux personnages influents la conclusion de ce traité retentissant [2]. On s'embarqua à Brême ; là, Langallerie se sépara de Linange pour se diriger sur Hambourg par la grande route nationale. Mais Langallerie fut

[1] *Pièces justificatives*, n° 3.
[2] *Mémoires*, p. 434.

saisi par les soldats de l'empereur et fait prisonnier à Stade[1], ville que jadis, comme général d'Auguste, il avait fait incendier et réduire en cendres; sa suite, composée d'environ douze personnes, fut laissée en liberté. Langallerie fut transféré à Vienne, avec son valet de chambre suisse, Mulher, traduit comme ancien feld-maréchal autrichien devant le conseil de guerre de la Cour et incarcéré[2]. Son plan dirigé contre le Pape fut découvert et étouffé dès qu'apparut la première fumée du feu avec lequel il avait joué. Une tentative de fuite, appuyée par le comte de Bonneval, son ami, échoua[3]; il fut réintégré dans sa prison, et à partir de ce moment, pas un mot, pas une plainte ne s'échappa de ses lèvres. Il persista à refuser toute nourriture : on lui en fit prendre par force, jusqu'à ce que la mort vint l'arracher, le 20 juin 1717, à ses douleurs et à ses souvenirs[4]. Le conseil de guerre consentit à le laisser enterrer avec les honneurs militaires. Linange fut arrêté à Aurich, dans la Frise orientale, et traîné jusqu'à Vienne, où il fut enfermé dans la maison dite « du vacarme », où il languit dans la misère, avec des vauriens qui n'essayèrent jamais d'inscrire leur nom dans l'histoire; puis on le relâcha avec sa suite[5].

Alexandre Süsskind, corrigé de ses erreurs, semble avoir renoncé à la politique et au commerce et être retourné à la littérature juive. On le rencontre, dès la fin de l'année 1716, à Zell, dans la maison d'Isaac Wetzlar, travaillant à la traduction[6] d'Adolphe Théobald Overbeck, auteur d'un ouvrage sur la double clef de l'accentuation hébraïque, qui venait de paraître à Brunswick, en 1716. Après les rêves bizarres auxquels son âme s'était attachée pendant quelque temps, il allait trouver repos et consolation dans les travaux de son enfance. En 1718 il publia à Cœthen sa *Grammaire hébraïque*, דרך הקדש, qui offre le témoignage incontestable de ses vastes connaissances, de l'élévation de ses vues, de l'élégance de son style, de son esprit cultivé[7]. Cet ouvrage complet, écrit en hébreu, renferme un appendice en langue judéo-allemande. Le rabbin de Dessau, Joseph-Isaac ben Gerson, loue Alexandre, dans son approbation datée de lundi 16 Tèbet 5478

[1] Le *Journal* de Langallerie cesse à Stade le 13 juin 1716, dans les mss. 6968, 6971, 6972 et 6966 de la bibliothèque de la Cour de Vienne (voir *Tabulæ codicum manuscriptorum in bibliotheca Vindobonensi*, V, p. 82).

[2] P. 435 et suiv.

[3] P. 445 et suiv.

[4] P. 448. Marcilly, p. 446, indique le 18 septembre 1717, comme date de la mort de Langallerie.

[5] P. 442.

[6] Manuscrits d'Oxford, 1501, 3°.

[7] Luzzatto, *Prolegomena*.

(20 décembre 1717) comme un grand grammairien et un talmudiste éminent. Son ami, Moïse di Gaves, de Naerden, dans une lettre hébraïque qu'il lui adressa et qui est conservée dans le cahier de notes, le qualifie de « héros sur le champ de bataille de la Tora ». Alexandre Süsskind se consacra aussi à une autre tâche, qui fait de lui le précurseur de Moïse Landau et d'Arsène Darmsteter : il essaya d'expliquer les gloses françaises qui se rencontrent dans le Commentaire sur la Bible et le Talmud de Raschi et des tosafistes [1] ; rien n'est resté de ses explications. A la fin de sa préface, il exprime sa gratitude aux communautés de Halle et de Halberstadt qui l'ont encouragé en actes et en paroles à publier sa grammaire.

On se demandera peut-être comment le cahier de notes du marchand juif d'Amsterdam se trouve à la bibliothèque de la Cour impériale de Vienne. Je ne saurais rien affirmer à ce sujet. Peut-être Alexandre Süsskind faisait-il partie de la suite de Langallerie arrêtée à Stade, et, dans ce cas, on peut supposer que son cahier de notes a été confisqué avec les papiers et les pièces de ses compagnons [2].

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

1.

TRAITÉ DE LANGALLERIE AVEC OSMAN AGA.

Le tres grand et Le tres puissant empereur des turcs Coronné du soleille et de la lune etc.

Ayant fait choix de nous Osman Aga estre ambassadeur vers sa hautesse La république de hollande.

Lorsque nous avons esté à la hay en hollande nous y avons eü plusieurs fois conférence, en premier lieu auec le très puissant et sérénissime Le landgrav de linange, prince de lempire Romain et de

[1] Préface du דרך הקודש.

[2] Une lettre du 16 janvier 1894 du conservateur de la bibliothèque impériale de la Cour de Vienne, M. le Dr Alfred Göldlin de Tiefenau, m'informe, en effet, que les manuscrits de Langallerie, nos 6966-6976 et 10777, ainsi que le cahier de notes d'Alexandre Süsskind, furent confisqués à leur arrestation et envoyés à la Cour impériale de Vienne ; ils ont été, depuis, conservés à la bibliothèque de la Cour.

chabanois grand general de la theocratie du verbe divin et en second lieu ave[c] le tres puissant Le tres excellent seigneur marquis de lengallerie grand marechal de la meme theocratie, lesquels nous ayant assuré qu'ils estoient dans le dessein de faire contre le pape de rome, conjointement le très puissant empereur des turcs ils nous ont fait voir quils ont des moyens admirables pour aider les musulmans tant par mere que par terre afin que le tres grand tres puissant emp : des t : se rendent bien tost le maître de rome et que pour cette effect ils veillent aller se rendre a constantinople avec tous leurs familles et comme nous auons ordre expres du tres gr : et tres p : emp : des t : de fauoriser ces deux seigneurs vizir et admiral nous jurons par mahomet et promettons de la part du tres grand et tres puissant emp : des t : tout ce qui est contenu dans le douzieme[1] article suivant et en faueure des dits seigneurs susdit.

ARTICLE 1.

quand ils arriverons a constantinople on leurs fera une reception tres honorable.

ARTICLE 2.

ont leurs assignera des logements dans la dite ville et des habitations en la campagne convenable a leurs qualité et a leurs rang.

ARTICLE 3.

ils y viverons en toute lib[er]té de conscience et demeurerons auec toutes leurs familles sans estre aucunement inquieté ny eux ny les personnes de leurs suittes.

ARTICLE 4.

eux leurs familles et touttes Les personnes de leurs suittes seront deffrayez aux despends du tres gr : et tres puiss : emp : des t : pandant six années entieres et consecutives.

ARTICLE 5.

ils jouiront de tous les immunité franchises et privileges que lon accordent aux souverains etrangers et a leurs ambassadeurs quand ils sejournent dans les etats des puissances auec lesquelles ils sont amis et confederé.

ARTICLE 6.

dabord qu'ils seront arrivé a constantinople le tres gr : et tres puiss : emp : des t : leurs donnera une ordre par escris pour lever equiper assembler exercer et discipliner a leurs manieres ou bon

[1] = XII.

leurs semblera un corps de dix mille cauaillers francois et de la religion reformé et pour faire construir et armer aussi à leurs maniere cinquante vessaux qui feront la guerre sous leurs commandement contre le pape.

ARTICLE 7.

en faueure de la bonne volonté et des moyens extraordinaires que nous auons veu que ces deux genereaux ont pour rendre des tres importans services au Tres grand et tres puiss : emp : des turcs, ont donnera La liberté a tous les esclaues qui se trouveront de la religion reformé a condition que ces esclaues feront la guerre contre le pape de rome sous le commandement de ces deux genereaux.

ARTICLE 8.

de plus les chretiens qui voudront aller demeurer et s'establir dans les estats du tres gr : et tres puiss : emp : des turcs auront une entiere liberté de consience et d'exercices publiques de leurs religions sans payer aucun tribut ny meme les juiffes qui seront sous la protection de ces deux genereaux.

ARTICLE 9.

dhabord que le tres gr : et tres p : emp : des t : sera maistre de rome il donnera aux dits deux generaux a chacun d'eux des ils et provinces en toutes souveraineté et en tiltre de royauté dans l'oriant pour en jouir eux et leurs heritiers et a perpetuité.

ARTICLE 10.

le tres grand et tres puissant empereur des turcs leur fera restituer tout ce qui leur apartiendra en europe et ailleurs et leurs donnera ce qui est marqué dans le dixieme et onzieme article de leurs memoire.

ARTICLE ONZIÈME.

nous osman bascha aga des aphis [1] et de la mere declarons atous qui leurs apartiendra que les dit seigneurs Le marquis de langalerie et Le landgrave de linnange sont des apresent sous La protection amis et confesderez du tres gr : et tres p : emp : des turcs.

ARTICLE 12.

cest pour quoy nous prions tous rois et princes potentats qui sont nos amis et alliez leurs officiers genereaux et touts autre de favoriser les deux susdit genereaux et de ne donner aucun empeche-

Au lieu de ce mot le texte des mémoires, p. 428, 429, a toujours : Spatus.

ment aeux ny aleurs familles ny a toutes les personnes de leurs suittes qui irons ou par mere ou par terre dans les estat du tres grand et tres puissant emp : des turcs ordonnons atous musulmans et a tous qui sont sujets du tres grand et tres puissant emp : des turcs quil aye a respecter les deux genereaux susdits et tout qui leurs apartiendra car c'est la volonté du tres grand et tres p : emp : des turcs aux quelles ils auront a respondre sur leurs testes s'il est fait la moindre insulte et dommage ou préjudice par eux aux deux susdits grands princes et genereaux qui sont amis et confederé en tres gr : et tres puiss : emp : des turcs.

en foye de quoy nous osman basha aga des aphis et de la mere et ambassadeurs du tres gr : et tres p : emp : des t : couronné du soleile et de la lune, etc. auons signé de notre main le present escris et apposé nostre scele pour plus grand tesmoignage de verité et afinque tous le contenue de notre presant escris soit executé, c'est la volonté du tres gr : et tres puiss : emp : des turcs nous le jurons par mahomet au tres puiss : seigneur landgrav de linange prince de lempire Romain et de Chabanois et au très exelent seigneurs Marquis de langalerie amis et confederé du tres gr : et tres pui : emp : des turcs telle est la cause de cette lettre escrite a la haye en hollande le 25 de la lune de zilhezzi l'an 1128, osman aga et selée de son seau et confirmé par oliman secretaire de lambassadeur.

2.

f. 63. la haye le 25 avril 1716

J'ay toujours veu mon cher Allexandre que vous estiez sincere auec moy, vous ne m'en auriez mieux peu persuader que par les deux lettres que S. A. mon neveu et moy venons de recevoir, mon compagnon d'œuvre se transportera jusque a Amsterdam, pour voir et pour examiner les affaires, a fond, afin que nous sachions positiuement aquoy nous entenir, je vous prie de continuer vos soins, et de veiller auec dilligence sur tout ce qui peut auoir du rapport a mes interrets, je vous salue.

Le grand Maréchal generalissime,
Marquis DELANGALLERIE.

P. S. — Nous venons encore de receuoir la chere votre seconde en date du 24e avril, vous saurez en reponce, que votre frere n'a point coutreuenu aux ordres de votre pere, que Nous saluons et a qui vous remettrez la ci jncluse nous auons ausy receu celle de votre frère lequel nous remercions de ses peines.

Le grand-Admiral generalissime, Landgrave, DE LINANGE,
prince de L'empire et de Chabanois.

Adresse : *A Monsieur Allexandre, A Amsterdam.*

3.

MINUTE.

f. 69.

De l'Etat de la Maison de la Theocratie, A Amsterdam ce 9 May. 1716.

1. son Ecc le Grand Marechal Generalissime M. le Marquis de Langallerie.

2. son A. le G. A. Generalissime M. le Conte de Linange

3. son Exc le G. Senechal Generalissime M. de.....

Les trois susd. personnes sont si unies, et si resolue de se comporter selon l'ordre que la diuine providence les a inspirés, qu'ils se regard[ent] des a pñt, et pour toutes leur vies, quoy que faible instrument, comme des vaisseaux delection chargé en unité du Gouvernement de la Théocratie du verbe incarné en sorte pour representent tous 3 par un embleme la ste Trinité un seul en 3 persones.

Et afin que les affaires de cette sainte maison se fassent en bon ordre, Messeigneur ont trouvé bon d'auoir les persones suivantes qui seront domestiques et comis de la Theocratie

4. Un Thresaurier General qui sera domicilié a Amsterdam, et qui aura sous luy 3 tresorier ordinaire, qui deuront etre chacun a la suite d'un des Genereaux

5. Econome General qui aura sous luy 3 Econome ordinaire dont chacun aura son maitre en particulier

6. Un Ecuyer General qui en aura 3 dessous luy et qui sera obligé, de luy rendre conte de leur administration et de suivre chacun son General.

7. Un adjutant General qui en aura 12 dessous luy, desquels il en aura 6 qui demeureront, ici auec luy, et les autres 6 seront au service de M. S. dont chacun en aura 2 auec luy.

8. Un chancellier general, qui aura sous luy 6 secretaire ordinaire, don chaque seigneur en aura 2 a sa suitte l'un pour les depeches françaises, et l'autre pour les depeches des langues etrangeres.

9. 6 pages, dont 3 seront ausy aupres du Grand Ecuyer, et les autres 3 seront a la suitte des seigneurs

10. 18 valet de pied portant la liurée de la Théocratie, dont 9 seront dans le Noviciat chez le Grand Ecuyer, et les autres 9 seront a la suitte des mes seigneurs.

11. 6 Cochers et 6 postilons, dont la moitié sera pareillement sous le Comendement du grand Ecuyer.

12. 6 palfrenier dont 3 demeureront ici, et les autres seront a la suitte de Mes seigneurs.

13. Une compagnie de 100 homme a cheual pour la garde de mes Seigr de meme que pour leur escorte en cas de besoin laquelle compagnie sera comandée par un Lieut.-Colonel, 1 Capitaine, 1 lieutenant, et un cornete, il y aura aussy 4 marecheaux de logis.

14. Un supreme Maitre d'hotel qui en aura 6 pour luy, dont 3 resteront ici, et les autres 3 suivront Les E. E.

15. Un supreme Cuisinier, auec 6 chefs de cuisine et 6 aide de cuisine.

16. servantes de cuisine, auec 24 Marmitons

17. 6 blanchisseuses

18. 6 Tailleurs.

4.

Nous René Godefroi Louis Ernest Joseph Le Hachard, par la grace de Dieu Landgrave de Linange, Prince du St-Empire et de Chabanois, Duc d'Angelpont etc, grand amiral generalissime des armées navales de la Theocratie du Verbe divin, avons accepté le transport à nous fait par le Sieur Alexandre Suskindt ci-devant Sécretaire Interprête et Caissier de Mons.r Berend Lehman Resident de Sa M. Le Roi de Pologne, au Cercle de la basse Saxe, passé par devant de Marolles Notaire à Amsterdam Le 6 mai de la presente année 1716. et tous les droits noms et actions à nous cédées, et transportées par led.t Sieur Cédant, pour poursuivre en notre nom et comme chose à nous düe et recouvrer dudit Sieur Resident susnommé le païement de la somme de douze mille six cens quatre vingt virdales valant chacune trois marcs Lubs [1] ou deux florins d'Hollande, à quoi se montrent les prétentions dudit Sieur Cedant contre ledit sieur Resident pour les salaires de ses susdites charges, de laquelle somme ou partie d'icelle, nous prometons tenir compte audit Sieur Cedant, selon le recouvrement que nous en ferai, en vertu du transport qu'il nous en a fait. a Amsterdam ce 9° mai 1710. Signé de nôtre main et cacheté de nos armes.

Le grand Amiral-generalissime Landgrave de Linange prince de L'empire et de Chabanois.

5.

f. 8 *a*.

אויר גיקויפט פון מנשה מינדש דאקושטי פאר אורדרי פון זיינה הויך פירשטליכה דוריך לייכט פרינס פון שַאבַאנָאיס און לנדגראף פון לייניגין ב׳ קופרי קאנין מיט דיא אפיטין און אל דאש צוגיהיערציל בעד ת״ק זה׳.

6.

f. 9 *a*.

Marquis de langallerie Seigneur delamott Charante de Biron et de la ville terre et Barronnie de thonné Bonrhoné premier Baron

[1] De Lübeck.

et lieutenant du Roy de la province de xaintonge cy-devand lieutenant generalle des armées de france le chevalier de L'ordre Royal et militaire de St-Louis, ensuite generale de la cavallerie de Lempereur d'Allemagne puis feeldmarchals de Saxe administrateur de la Starostie de Kazogne Coronelle de deux Regiments et general de la cavallerie de troupes etrangers.

R. G. L. E. J. Le H par la grace de Dieu [1].

7.

יום ג' י"ד חשון התע"ה נארדין.

אשא עיני אל ההרים ומראש הררי קדם אקרא שלום וריוח והצלה לאלופי ומיודעי אהוב למעלה ונחמד למטה הה"ר אלכסנדר זיסקינט ממיץ יצו י"א ר"ד [2].

אחרי אשר כבדתני בספרך אשר שלחת אלי ע"י מונסיג דא קוסטי שמחתי כמוצא שלום רב וכאשר יגילו בחלקם שלל ותעלוזנה כליותי כראותי היה השלום באהליך והברורת עמך שורה ושוכנת תהלות לאל גם אנחנו בריאים וזריזים לקבל מצוותיך ובעודני חי אחלה פני אל רם יפתח לך את אוצרו הטוב ויהיו משכנותיך בטח ונוה שאנן:

זעירה דמן חבריה
משה די גאויש.

קבלתי ביום ו' עש"ק חי [3] חשון תע"ה
והשבתי יום הנ"ל.

Adresse:

לק"ק אמשרדם יעא
ליד הגביר גיבור במלחמה במלחמתה של תורה בתלמוד ובמקרא:
הה"ר אלכסנדר זיסקינט ממיץ יצ"ו
מק"ק נערדין [4] יעא.

[1] C'est certainement le commencement des titres et l'abréviation des noms pas achevés de René Godefroi Louis Ernest Joseph le Hachard par la grâce de Dieu [Landgrave de Linange].

[2] Peut-être abréviation de Prov., I, 7 : יראת ה' ראשית דעת.

[3] C'est une erreur par inadvertance, car le vendredi fut le 17 Tèbét.

[4] Naerden en Hollande.

LE SÉFER SÉKHEL TOB

ABRÉGÉ DE GRAMMAIRE HÉBRAIQUE DE MOÏSE QIMHI

Abraham de Balmes attribue à Moïse Qimhi le *Séfer Sékhel Tob*, et il cite dans sa grammaire, *Miqné Abraham*, un passage de ce traité sur l'usage des noms de descendance. Les bibliographes ont suivi presque tous son autorité. Mais on ne connaissait de ce livre qu'un seul manuscrit, qui avait appartenu à Reuchlin, qui le légua à la bibliothèque de Durlach, d'où ensuite il a passé dans celle de Carlsruhe.

C'est sur la connaissance de ce seul manuscrit que L. Dukes [1], le premier, et, après lui, A. Geiger [2] ont démontré que c'est par erreur qu'on avait attribué ce livre à Moïse Qimhi. Leurs arguments semblaient très concluants.

Dans le manuscrit de Carlsruhe sont cités plusieurs grammairiens, parmi lesquels Moïse Qimhi lui-même et Menahem, fils de R. Siméon, que l'auteur appelle son oncle, et qui, à son tour, cite plusieurs fois Moïse Qimhi dans ses ouvrages. D'autre part, le passage cité par Abraham de Balmes ne se trouve pas dans le manuscrit de Carlsruhe. Donc, concluait Geiger, le *Sèfer Sékhel Tob* n'est pas de Moïse Qimhi, mais d'un autre Moïse, car ce nom se trouve au commencement du livre, et celui-ci a vécu plus tard.

Mon savant collègue M. Fausto Lasinio a le mérite d'avoir signalé, le premier, l'existence à Florence, dans la Bibliothèque *Medicea-Laurenziana*, d'un manuscrit du *Sékhel Tob*. Dans la *ZDMG*. (XXVI, p. 807), il a donné une notice sur le manuscrit DXXXIV, à présent n° 121, désigné par Assemani, et ensuite par Biscioni, seulement par le titre vague de : *Institutiones grammaticæ hebraicæ, auctore incognito*. Il a fait connaître que les premières 75 feuilles contiennent le *Pétah Debarai*, qui a été plu-

[1] *Qontrès hammasoret*, p. 66.
[2] *Ozar Nechmad*, II, p. 19 et suiv.

sieurs fois édité ; qu'à la page 76 commence un autre livre de grammaire, précisément le *Sékhel Tob* de Moïse Qimhi, et que les dernières pages sont un fragment sur le *daguésch*, le *mappiq*, etc., mais d'un autre auteur.

A. Geiger, dans le même recueil (*ZDMG.*, XXVII, p. 152, 53), reconnaissant l'importance de la découverte de Lasinio et devinant qu'elle pouvait modifier ses conclusions sur l'auteur du *Sékhel Tob*, l'engageait à achever l'œuvre qu'il avait commencée. Mais Lasinio, absorbé par ses études arabes et d'autres travaux, n'a pas eu le loisir de s'occuper de cette question de littérature rabbinique.

M. B. Meyer, rabbin à Thann, en Alsace, m'ayant prié, il y a quelques mois, de collationner pour lui le manuscrit de Florence avec une copie du manuscrit de Carlsruhe, qu'il se propose de publier, j'eus ainsi l'occasion d'acquérir la certitude que les deux manuscrits ne renferment pas le même ouvrage, et que celui de Florence contient le vrai *Sékhel Tob* de Moïse Qimhi.

Les objections de Dukes et de Geiger, valables pour le manuscrit de Carlsruhe, tombent devant le manuscrit de Florence. Dans celui-ci il n'y a aucune citation d'autres grammairiens ; Moïse Qimhi n'est pas une seule fois mentionné. Seulement en tête du dernier paragraphe, on lit les mots : אמר משה קמחי הצעיר, « *Moïse Qimhi le petit a dit* », qui ne sont pas une citation, mais la formule adoptée par les auteurs arabes et juifs du moyen âge au commencement ou à la fin de leurs ouvrages, et qui tenait lieu de frontispice. L'épithète הצעיר [1], *le petit*, est un titre d'humilité que se donnait l'auteur, et dont on n'usait jamais à l'égard des autres. Le passage mentionné par Abraham de Balmes se trouve précisément dans le manuscrit de Florence, où l'on explique l'usage des noms de descendance. Enfin, et c'est l'argument le plus concluant, à la dernière page, à propos des mots מְקַלְלוּנִי (Jérémie, xv, 10) et הוֹסֵף (Proverbes, xxx, 6), on lit : כאשר פרשתי בפירוש משלי, « ainsi que je l'ai expliqué dans le commentaire sur les Proverbes. » L'explication veut démontrer que les verbes en question dérivent d'une double racine. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si cette explication est juste ou erronée. Il s'agit de voir si cette explication se trouve dans le commentaire de Moïse Qimhi sur les Proverbes ; si elle s'y trouve, la question est tranchée.

J'ai prié mon ancien élève, M. Leonello Modona, sous-bibliothécaire à Parme, de me transcrire le passage du commentaire sur

[1] D'ailleurs, on sait que les Qimhi portaient le surnom français de Maître Petit.

les Proverbes, qui est dans la *de-Rossiana*, nº 694, et voici ce passage :

אל תוסף, אדקדק במלה הזאת טרם אכנס בפי׳ כי היא קשה בדקדוק, ואו׳ כי מצאנו בלשוננו המורכבים על דרכים רבים ולא אזכיר מהם לבד הראויין לעזר לי על מלת אל תוסף. יש מלה אחת מורכבת משרשים שנים כמו י׳ט׳ב ו׳ט׳ו׳ב, וכן והשיבותים מן שוב וישב, וכן ויישם, מן ישם ושים, ואין להמוה על הסגול כי כן ויקם, ויטֶל שאול בסגול, ונפל עי״ן הפועל בהתחבר עליהם הו״ו הפתוח ובסורו מהם יאמר יקם יגל בצרי, גם כן ישם וישב עי״ן הפועל למקומו במשך הצרי, גם כן מקללוני מורכב מן קלה וקלל[1] והו״ו לעד בו״ו שלו, והעד על מקלל אביו, ובמקום אחר מקלה אביו והטע׳ אחד, כן מלת יחדיו מורכבת מן יחד וחדה כדרך מקללוני, והעד הנאמן על זה אל יחד בימי שנה שנמשך תחת היו״ד פ״א הפועל ונרגש הדלת כדרך ויחד יתרו, גם איננו מענינו, ועל זה הדרך באה מלת אל תוסף מורכבת מן יסף וספה מן ספות חטאת כי טעם אחד להם, והעד עליו שוא שתחת הס״מך והפ״א, והמורכבת היא מן תוסף ומן תסף שהוא ע״מ ירד ישט, זהו מעגל ישר והדבר אשר יכשר במלת אל תוסף[2].

Après la lecture de ce passage, on ne peut plus avoir aucun doute : Abraham de Balmes disait vrai en attribuant le *Sékhel Tob* à Moïse Qimhi, et nous le possédons dans le manuscrit de Florence. On doit encore observer que la phrase : זהו מעגל ישר והדבר אשר יכשר, se retrouve à peu près dans le *Sékhel Tob* à propos de la forme verbale *hilhpa'el*, au sujet de laquelle, après en avoir donné la signification, l'auteur ajoute : זהו אורח ישר ואשר בעיני יכשר. Cette conformité d'expressions est un autre témoignage de l'identité de l'auteur.

Comment expliquer alors la différence de notre ms. avec celui de Carlsruhe ? Si je dois en juger d'après la copie que M. Meyer m'a envoyée, voici ce que j'en pense. Nous n'avons pas ici deux rédactions diverses du même ouvrage, comme il arrive souvent, mais deux ouvrages tout à fait différents. Le manuscrit de Carlsruhe contient seulement un petit fragment du commencement du *Sékhel Tob* ; tout le restant est un autre ouvrage, une compilation de grammaire de plusieurs auteurs. Mais, comme, entre les fragments du *Sékhel Tob* et cette compilation, manquent plusieurs

[1] La même explication de ce mot très irrégulier est donnée par David Qimhi dans son commentaire sur Jérémie et dans le *Mikhlol*.

[2] Ce passage n'est pas dans le commentaire sur les Proverbes publié sous le nom d'Ibn Ezra dans les Bibles rabbiniques, et que les critiques modernes ont revendiqué pour Moïse Qimhi. Mais cela ne prouve rien contre ma thèse. Déjà Geiger avait observé que le commentaire a été, en plusieurs endroits, abrégé par les éditeurs.

pages, on a faussement supposé qu'elles appartenaient au même livre. L'erreur apparaît évidente dans la comparaison des deux manuscrits. Il y a, sans doute, dans celui de Carlsruhe quelques passages conformes à ceux qu'on lit dans celui de Florence ; mais la conformité de quelques passages n'est pas l'identité de l'ouvrage, surtout si l'un des deux mss. n'est qu'un travail de compilation. Cette compilation postérieure est le manuscrit de Carlsruhe, qui n'est pas un ouvrage montrant une unité de conception et de développement, mais un ensemble de morceaux divers, ainsi que le prouvent les nombreuses citations d'autres auteurs.

Le livre original est donc notre manuscrit, dans lequel, comme nous l'avons dit, on ne retrouve pas une seule citation. Et, tandis que dans celui-ci, le nom de Moïse Qimhi apparaît seulement à la fin comme celui de l'auteur, dans l'autre il ne figure pas, et il est cité plusieurs fois dans le cours de l'ouvrage. La conclusion à tirer de ces observations n'est pas douteuse.

M. Meyer pense publier le manuscrit de Carlsruhe, et par cette publication mes assertions seront tout à fait démontrées. Mais afin que les éléments de la question soient connus complètement des hébraïsants, je crois faire une œuvre utile, pour vider cette question, en éditant le manuscrit de Florence. Je dois cependant de la reconnaissance à M. Meyer, qui m'a donné occasion de faire cette étude.

Sans doute, cette petite grammaire n'a pas une haute valeur. Elle contient des principes erronés qui étaient communs aux grammairiens juifs du moyen âge, dont on ne peut pas exiger l'exactitude de la science moderne. La grammaire aussi, comme toute autre branche du savoir humain, a fait d'immenses progrès. Le *Sékhel Tob* n'est pas même une grammaire complète, car l'auteur n'y traite ni des lettres, ni des voyelles, ni des accents. Mais si on la compare à l'autre grammaire du même auteur, מהלך שבילי הדעת, qui a été publiée plusieurs fois, on la trouvera très supérieure. Peut-être même en est-elle un complément. Dans le מהלך שבילי הדעת, on parle, quoique avec beaucoup de brièveté, de sujets qu'on ne retrouve pas dans le *Sékhel Tob* ; et, par contre, dans celui-ci, la théorie des noms, des particules et des verbes est plus développée. Il est très probable, comme Geiger l'avait déjà pensé, que Moïse Qimhi écrivit ces petits traités pour ses élèves, d'autant plus que dans le *Sékhel Tob*, on trouve au commencement des diverses parties le mot « שאלת, tu as demandé », ce qui semble s'adresser personnellement à un élève qui aurait demandé des explications.

Cette publication pourra servir à l'histoire de la grammaire

chez les Juifs. On verra que plusieurs idées attribuées à David Qimhi doivent être rapportées à son frère aîné Moïse. Et si Geiger jugeait avec raison que le מהלך שבילי הדעת ne valait pas la peine d'être publié, peut-être n'en dira-t-on pas autant du *Sékhel Tob*.

Le manuscrit d'où je l'ai tiré, de la page 75 à la page 93 v°., est écrit dans un beau caractère rabbinique espagnol, mais il y a plusieurs fautes de copiste, que j'ai tâché de corriger en donnant mes raisons dans les quelques notes que j'ai ajoutées au texte. A la fin du manuscrit, qui semble du XVIe siècle, se trouve le nom de דומיניקו ירושלמי en hébreu, mais d'une autre main, et, en italien, « *Dominico gerosolomitano* », avec la date 1619. Ce doit être le nom du possesseur du manuscrit à cette date.

Il n'y a presque jamais les voyelles. J'ai cru devoir les ajouter dans tous les mots où elles me semblaient nécessaires à l'intelligence du texte. Quant à celles qui se trouvaient dans le manuscrit, même si elles peuvent sembler superflues, je les ai reproduites ; j'ai ajouté aussi les citations des passages bibliques.

Florence, mars 1894.

DAVID CASTELLI.

P. S. — Au moment de renvoyer les épreuves à la Direction de la *Revue*, j'ai eu l'occasion de parler de cet écrit avec mon ami M. S.-H. Margulies, rabbin de la communauté de Florence. Il m'a appris qu'il avait étudié le même manuscrit du *Sékhel Tob* pour M. Schwarz Mor, qui a publié en hongrois une étude intitulée *Mozes Kimchi* (Budapest, 1893, p. 23-26). Il prouve l'authenticité du *Sékhel Tob*, d'après les renseignements communiqués par M. Margulies, et, naturellement, ses arguments sont en partie les mêmes que les miens. Je crois de mon devoir de faire connaître cette rencontre pour l'amour de la vérité et pour rester fidèle au principe : *cuique suum*. D'ailleurs, la publication du texte du *Sékhel Tob* a toujours la même utilité.

ספר שכל טוב

לתקן ולאזן, שפת עברים האזן, תשו דעתך גרזן, עצי עצות לחטוב[1] לדעת הלשון, תנה דקדק ראשון, ראה ופקח אישון, בספר

[1] J'ai corrigé תשו et לחטוב, qu'on lit avec la suite jusqu'aux mots שכל טוב, dans le פתח דברי (Venise, 1526), page 128 *b*. Dans notre ms. on lit תשום et לב טוב.

שכל טוב, יעזור אלוה לעבדו, יערוף כשעיר לדשא, יבין בדרכי לשונו, ניב תעלומות ידשא[1], אליו יכונן תהלה, תערב כקרבן ואשה, זכרו יפאר אשר יודיע דרכיו למשה.

החפץ לדעת תוצאות לשון הקודש, פקח עיני לבבך, וראה והבן בדבר כי שפת העברים נארגת על עשרים ושתים אותיות, והדברים המיוסדים עליהם היו לג׳ ראשים, ראש אחד שם, והשני מלה, והשלישי פעל, ועתה אודיעך אותם למחלקותם, שים לבך והתבונן דרכיהם, כי שכל טוב יתן חן.

חלק השם.

שאלת מה הוא השם וכמה חלקיו. תדע ותשכל כי השם אינו, רק הוא מושם על כל דבר להיות סימן לאשר יזכירהו ויקראהו, ואות ומופת לשומעו ולרואהו, להבין העצם הנדבר במספר בלשון, והנה השם ככלי ומקום לעצם בזכירתו כי כאשר יסופר בלתי השם נמצא העצם נסתר ונעלם בדיבור ההזכרה, ע״כ השם הנושא המקרים בדרך קצרה לא על דרך התכונה, כי אם מקרה בחבור אותיות השם. אין רי״ש אל״ף וא״ו מראובן ושי״ן מ״ם עי״ן משמעון מורים על העצם ולא על המקרה רק הם לאות, אבל העצם הוא נושא המקרה באמת, וכאשר השם מושם בעצם במקומו אז יושמו המקרים בו בדברת הלשון, אכן למראה הלב והעין העצם הוא נושא המקרה כי הוא קדמון לו והמקרה מתחדש בו, אבל השם כולל שניהם, ופעם נדבר השם על העצם לבדו ומקרהו מפורש לבדו, באמרו יעקב תם, משה עניו, שלמה חכם, יוסף יפה תואר. ושמות הדברים הם נמצאים על שבעה חלקים שימם על לבביך.

הראשון. מצאנו שם מושם על דבר לאות שיתבונן האדם בדבר כשאמרנו ארץ[2], ושמים, רוח ומים, דשא, עשב, שמש, ירח, וכוכבים, כסף, וזהב, בדיל, ועופרת, שור, ושה. אלה וכל דומיהם דבקים שם בשם, באמרנו ארץ חטה (דברים ח׳ ח׳) שמי ה׳ (איכה ג. כ״ב), יין הלבון (יחזקאל כ״ז י״ח), בגד צמר (ויקרא י״ג מ״ז), ירק עשב (בראש׳ א׳ ר׳), וכן לכלם. ופעם יחסר הנסמך בדרך קצרה כמו טורים אבן (שמות כ״ח י״ז), סיגים כסף (יחזק׳ כ״ב י״ח), אלים צמר (מלכים ב׳ ג׳ ד׳), אמרים אמת לשולחיך (משלי כ״ב כ״א), הָאָרֶץ הכנעני (בראש׳ נ׳ י״א), הָאָרוֹן הברית (יהושע ג׳ י״ד), והתבונה בהם טורים טורי אבן, וכן לכל דומיהם ורבים כמוהם, וכל משכיל יוכל למלאת החסרון כפי הענין. ויאמר מהם בלשון רבים בגדים, שורים, גמלים, וכן לכלם. והשמות מצאנום דבקים עם

[1] Dans le ms. יקשה, qui ne donnerait aucun sens ; j'ai corrigé en ידשא par conjecture.

[2] Dans le ms. מצרים, qui doit être placé parmi les noms propres, car notre auteur parle des noms de lieu dans la seconde partie.

אותיות הקנין, ורצוני לומר קנין שהאדם קונה בהם הדבר לעצמו או מקנהו לאחר, והקניינים הם ג׳ לבד ליחיד, הא׳ נסתר, והב׳ נמצא, והג׳ המדבר בעד עצמו. וההדמיון מן דבר, באמרנו מן דבר, דברו, דברך, דברי. הוא״ו בדברו סימן הנסתר שאיננו[1] עם המדבר, דברך הכ״ף נכח הנדבר הנמצא, דברי היו״ד סימן הקונה בעצמו. גם כן הם ג׳ לרבים, מן דבר יאמר דברם, דברכם, דברנו, מ״ם דברם לנסתרים, דברכם הכ״ף והמ״ם נכח הנדברים הנמצאים, דברנו הנו״ן והוא״ו סימן הקונים לעצמם. וכן בלשון נקבה הם שלשה באמרנו דברה, דברֵך, דברי, ה״א דברה תחת וא״ו דברו מתחלפים זה בזה כי הם בסדר כתיבתם[2] וקרובים במספרם, דברֵך בצר״י ושו״א תחת הכ״ף, דברי שוה לזכר ולנקבה, והכלל כל דבר שהיחיד מדבר בעדו או מדברים בעדם הנקבות נשתוות עמהם לעולם בשמות ובמלין ובפועלים, ובלשון רבים דברן, דברכן, דברנו, דברן לנסתרות, לנמצאות דברכן, והנוני״ן בשניהם מתחלפים במ״ם בעבור כי הם משרתות והן ערובין יחד בסדר כתיבתן וקרובין במספרן:

והאותיות הנוספות בראש השם סימנן ה׳א׳מ׳נ׳ת׳י וכאשר תמצא שם באחת מהם ההוא יקרא שם כבד כמו הצלה, אזרוע, משמר, נפתוח, תפארת, יעקב, והמשרתות בראש השם סימן שלהם ה׳ש׳כ׳ל ב׳מ׳ר, מן דבר יאמר הדבר, שדבר, כדבר, לדבר, בדבר, מדבר, ודבר, וכן כל לשון הדומה לנזכרים בראש החלק, ויש שם מחובר בלשון רבים לא ימצא ממנו יחיד באמרנו מים, צהרים, רחים, שמים, ויש שם שהוא מורה על כלל שהוא כולל פרטיו ואיננו בסימן הרבים, כמחנה, וגוי, קהל, ועדה, גם יש שם פעם כלל והוא יקרא שם המין, ופעם פרט, כצאן בהמה, וכן איש, אדם, אנוש, ורבים כן.

השני שם עצם אדם, כאדם, שת, אנוש, קינן, מהללאל, זה השם נמצא פרט ולא יתחבר אל הכלל, והוא נבדל מכל שם בחמשה דברים. לא ידבק באותיות הקנין, ולא יהיה נסמך שם העצם על זולתו, כי יש בית הלחמי (שמואל א׳ י״ו א׳) הוא שם היחס מתיחס אל בית לחם, וכן מאשר המכמתת (יהושע י״ז ז׳) איננו סמוך כי מ״ם השרות עומד במקום ב׳ או י׳ היחס נופל וטעמו המכמתתי, ואיננו מספר בלשון רבים, ולא ימצא ממנו פועל עבר או עתיד זולתי מתיהדים (אסתר ח׳ י״ז) מן יהודה המחובר מן יה אודה, ולא יכנס ה״א הדעת עליו כי ויברא אלהים את האדם (בראשית א׳ כ״ז), הארונה היבוסי (שמואל ב׳ כ״ד י״ו) שמות התואר הם והה״א לעד, ויש שם מחובר משנים כראובן, ויהודה, ויששכר, משלש תיבות ירובעל, ומחברתו מן ירב בו הבעל, וכן ירבשת (שמואל ב׳ י״א כ״א), גם שם העיר הוא פרט אבל מצאנוהו דבק

[1] Les mots סימן הנסתר sont répétés une autre fois après שאיננו; je les ai omis.

[2] Le mot תיבותם, qu'on lit dans le ms., est certainement une faute de copiste; j'ai corrigé כתיבתם, qu'on lit quelques lignes plus loin.

באחר, אמרו ער מואב (במדבר כ"א כ"ח), ועל דעתי כן הוא שני אריאל מואב, (שמואל ב' כג' כ') שם מקום, יהיה פירושו שני גבורי אריאל, ובסמיכות מלת שני הספיק הכתוב והחסיר הנסמך כאשר מצאנו ושכורת ולא מיין (ישעיה כ"א כ"א), כמזרקי היין (עמוס ו' ז'), בחסרון מלה, ואיננו כן אֲרוֹן אֶחָד (מלכים ב' י"ב י') כי מלת אחד[1] רמז לאיש הנותן הארון ויהוידע הלוקח, ויתכן שני אריאל מלאכיו, והמלה שם כולל פרטיו כמחנה, וקהל, וכמהן הן אראלם צינקו חוצה (ישעיה ל"ג ז'), והדומה ליער מואב בסמיכה קדש נפתלי (שופטים ד' ו'), קדש ברנע (במדבר ל"ד ד'), בית לחם יהודה (רות א' א'), צען מצרים (במדבר י"ג כ"ב), יבש גלעד (שופטים כ"א ח'), ממצפה גלעד (שם י"א כ"ט), ורבים כן. אבל לא ישתנו תנועות זה השם בהתדבקו בזולתו להבדיל בינו לשם דבר, ושם מקום נבדל בג' דרכים איננו דבק באותיות הקנין, ולא נמצא בלשון רבים ולא יאמר פעל עבר או עתיד רק ה"א הדעת יכנס עליו באמרנו בַּקְּרָקוֹר (שופטים ח' י'), בַּכְּפוֹת (ויקרא כ"ג מ"ג)[2], בַּמַּפָּה (דברים ו' י"ו), כי הדגש מורה על ההא, וכן רבים:

השלישי שם היחס שמתיחס לו שם העצם אל שם כללי, ורצוני לאמר ששם כללי נקרא על הרבים באמרו אברם העברי (בראשית י"ד י"ג), מרדכי היהודי (אסתר ה' י"ג), והאדם בהיות שני לראשון איננו מתיחס עליו, לא יקרא ראובן ישראל בעבור היות שם עצם הראשון נבדל מן הדבקות ומן הסמיכות אבל מן הד' ומעלה מתיחס אליו בהיות הב' והג' ממוצעים בין הראשון והד' באמרנו הלא אהרן אחיך הלוי (שמות ד' י"ד), והטעם שנולד ליוצאי ירך לוי, והנה השני והשלישי מעוט הכלל ובהם שם השם כללי, כן מצאנוהו להתיחס אל שם הכלל ולשם פרט, ואין ראיה ממלת ויפתח הגלעדי (שופטים י"א א'), כי הוא מתיחס לעירו לא לגלעד אביו, אבל שם עיר ושם דבר שאינם נבדלים מן הדבקים והסמיכות השני לו מתיחס אליו כאמרנו חכלילי (בראשית מ"ט י"ב), אדמוני (שם כ"ה כ"ה), שהם מתיחסים אל חכלילות ואל אדמון, וכן חפשי (דברים ט"ו י"ב), ערירי (בראשית ט"ו ב'), וכמו הם פלאי (שופטים י"ג י"ח), שמתיחס אל הפלאים, וזה השם נמצא בלשון רבים באמרנו יהודים, עברים, ובה"א הידיעה המצרי, ובה"א התימה האפרתי אתה (שופטים י"ב ה'):

הרביעי שם מושם על מקרה כמו חכמה, ותבונה, הוללות, וסכלות, כח, וגבורה, שיבה, וזקנה, שחרות, וילדות, ונערות, צדקה, ורשע, עון, ואשמה, מות, וחיים, הם וכל דומיהם יקראו שם מקרה דבק בעצם, והם יסמכו ללשון רבים, וידבקו בזולתם, ויכנס ה"א הידיעה וה"א התימה, וימצא מהם פועלים וידבקו באותיות הקנין:

[1] Le mot אחד manque dans le ms., mais il faut le suppléer. D'ailleurs, la même explication de ce passage est donnée par David Qimhi dans son commentaire.

[2] Notre auteur considère ce nom comme un nom de lieu, en se référant à Exode, XII, 37. Mais généralement on entend ce mot dans le sens de *cabanes, tabernacles.*

החמישי שם תואר כי שם העצם תואר משם מקרה, ע"כ יקרא שם תואר או שם מדה כמו שלמדה חכם, שהוא מתואר מחכמה, והתואר בינוני בזמן שכבר עבר או בזמן עומד, באמרנו הוא היה גבור צויד (בראשית י' ט'). כי הוא יורה על זמן מלחמה [1] מורה על זמן עומד תמיד וכן אויל, כסיל, מלך, עבד, לבן, אדמדם, נער, וזקן, וכל הדומה להם הם תואר. ויש תואר במקום פועל כמו מיד עשוק (ירמיה כ"ב ג'), אשרו חמוץ (ישעיה א' י"ז), ושבח אני (קהלת ד' ב'), ויפח חמס (תהלים כ"ז י"ב), וכלם יסמכו לסימן הדברים הרבים ולאותיות הקנין וידבקו באחרים ויכנס עליהם ה"א הדעת והתימה ויש פועלים מהם:

השישי הוא שם הפועל כי הפועלים שהם מקרים נגזרים ממנו והוא השם האמתי כי הוא השיעור והמחשבה טרם היות המעשה, באמרנו שמר תשמרון (דברים ו' י"ז), הנה שם הפועל קודם תשמרון, והוא טרם השמירה, וממנו יצאו הפועלים והשמות ע"כ יקרא אמתי. אבל עם הפועל מאמר המצוה כמו שמעו שמוע, וראו ראה (ישעיה ו' ט'), או הפועל בתוספת וא"ו אז יהיה הפועל האחרון, כמו ויברך ברך אתכם (יהושע כ"ד י'), וילך הלוך (בראשית כ"ו י"ג), ובא בא ושטף (דניאל י"א י'), גם מצאנו זה השם מתואר משם א' באמרנו טוב זמרה (תהלים קמ"ז א'), טוב תתי (בראשית כ"ט י"ט), טוב אמור לך (משלי כ"ה ז'). וזה השם בעבור שטעמו כטעם שם דבר יעדנוהו העברים עם הפועלים העומדים אע"פ שהוא מן היוצאים, כמו גָּנֹב יִגְנֹב (שמות כ"ב י"א), הנה גָּנוֹב מן הפעל היוצא וְיִגְנֹב מן הפועל עומד, וכן נָשֹׂא יִנָּשֵׂא (ירמיה י' ה'), אם טָרוֹף יִטָּרֵף (שמות כ"ב י"ב), והפך זה עד תומי אותם בידו (ירמיה כ"ז ז'), הנה הוא כדמות יוצא, וכמהו אין לו, והדרך הישר לעברים, ואינם חושבים בשם הפועל בין עומד בין יוצא, כי הוא נוטה לשם דבר והוא מקור לפעלים היוצאים והעומדים, גם יבוא שם דבר תחתיו כמו וּלְמַפֵּעַ אֶת הַמַּחֲנוֹת (במדבר י' ב'), וַאֲכַלְתֶּם לַחְמְכֶם לָשׂוֹבַע (ויקרא כ"ו ה'), ורבים כן:

השביעי שם מספר מושם על שם עצם בדרך קצרה לא על דרך תכונה באמרנו ראובן אחד, והנה שם ראובן אינו דבר, כי הוא באות וסימן לעצם, רק הגוף הוא האחד, והנה מספר האחדים מא' עד י', ומצאנו א' בלשון רבים כמו אחדים (בראשית י"א א'), ומג' עד ט' אינם נמצאים בלשון רבים להבדיל ביניהם ובין הכללים שהם שלשים, ארבעים, עד השעים, שטעמם שלש עשיריות, ארבע עשיריות, כי עשרה אם הוא כלל לאחדים הוא כא' לכללם, ע"כ מצאנו בלשון רבות כמו שרי עשרות (שמות י"ח כ"ה), ואם ישאל איש מה הפרש בין עשרים לעשרות, נשיבהו כי עשרים ב' עשרות בכלל א', וב' עשרות הן כאחדים, וטעמם זה שר עשרה וזה שר עשרה, ועל כן לא נאמר עֲשָׂרִים, כִּשְׁנַיִם, אַלְפַּיִם, רִבּוֹתַיִם, כי מאה

[1] Le sens de ce passage est obscur pour moi, et il semble y avoir quelque erreur dans le manuscrit, mais je ne sais pas le corriger.

ואלף ורבבה הם כאחדים לכללים, ועשרים אם הוא כלל לשני עשרות הוא כפל[1] טעם המספר למעלה ממנו כאחד ועשרים, ושנים ועשרים ע"כ לא אמ' עֶשְׂרִים כְּמֵאתַיִם: ובלשון נקבה יאמר אחת, ויש אומרים שהמלה חסרת דל"ת וכן שתים חסרת נו"ן שנים, ולפי דעתי הם שתי לשונות אחד לזכר ואחד לנקבה, ג"כ שנים לזכרים ושתים לנקבות, וכן לשתי עשרה כמו אמ"ר[2] זה אומר בכה וזה אומר בכה, ומשלשה עד עשרה בה"א לזכרים ולא ה"א לנקבות הפך רוב השמות זולתי שמנה שהוא נקוד בסגול לנקבה הפך נחי הלמ"ד, אבל מנחי העי"ן מצאנו שנים כמוהו, וְלָנָה בתוך ביתו (זכריה ה' ד'), וְהַזּוֹרֶה תבקע אפעה (ישעיה נ"ט ה'). וכל המספרים עד עשרה מתיחסים אל מספרם, יאמר ראשון מתיחס אל האחד שהוא ראשון אליו, וכן שני, שלישי מתיחסים לחשבון שנים, שלשה, שהם ראשונים אליהם, ועל זה הדרך רביעי, חמישי, עד עשירי לבד, ואלה שמות דבקים בזולתם. אַחַד עבדי אדוני (מלכים ב' י"ח כ"ד) ולעולם פתוח כלו, וכן שני אנשים (שמות ב' י"ג), שלשת הנפת (יהושע י"ז י"א), עשרת בני המן (אסתר ט' י"ז). ומצינו שם תואר ממקצת כמו משנה למלך (שם י' ג'), השליש אשר למלך (מלכים ב' ז' ב'), ומצינו שם תואר על שלשים ועל רבעים (שמות כ' ה'), גם מקצתם נצמדים לאותיות הקנין להקנות המספר על האחדים באמרו צאו שלשתכם ויצאו שלשתם (במדבר י"ב ד') ויפלו שבעתם (שמואל ב' כ"א ט')[3], והילדים האלה ארבעתם (דניאל א' י"ז). זה המספר עם אותיות הקנין הדבקים על האחדים המסופרים בחשבון ומשלימים מספרם, ואין כן ותאכל אותך ואת חמישיך ותאכל אותו ואת חמישיו (מלכים ב' א' ו') כי הכ"ף והוא"ו מקנה המספר לאחד, וכן לא יתכן לומר עם המשרתים מעשרים עד תשעים אם לא נמצאו זולתי חמישיך חמישיו. ומאלה השמות מצאנו פעלים מן האחד התאחדו הימיני (יחזקאל כ"א כ"א), וטעמו התחברו מן האחדים, שנים, שנו וישנו (מלכים א' י"ח ל"ג), ומן שלשה שַׁלְּשׁוּ וַיְשַׁלְּשׁוּ, מארבעה רבוע יהידה (שמות כ"ח ו'). ומחמשה וחמש את ארץ מצרים (בראשית מ"א ל"ד), שטעמו יקח החומש, ג"כ וששיתם את האיפה (יחזקאל מ"ה י"ג), עשר תעשר (דברים י"ד כ"ב), אבל אין חלק לשבעה ושמנה ותשעה בפעלים, ואין נכון לדבר מהם פעל אחר שלא נמצא, ומעלות הי' והאלף בלשון זכרים, ומעלות מאה ורבבה בלשון נקבות, ויש מאלף ורבבה פעלים כמו צאננו מאליפות מרובבות (תהלים קמ"ד י"ג):

חלק המלה.

שאלת מהו המלה וכמה חלקיה; בינה שמעה זאת כי מלות

[1] Dans le ms. כפר, qui ne donnerait aucun sens acceptable.
[2] Je ne saurais trouver aucun sens à ces mots.
[3] C'est la leçon du *keri*, mais dans le *ketib* on lit : « שבעתים ».

הענייניים אינם מקרה רק הם ככלים מחוברים, על כן אינם תכלית וסוף לדברים זולתי אין, ולא בעבור שהם תכלית לכל יש, רק ה׳ הטוב יכפר בעד הוא חסר מלות אלה. והנה המלין הם סבות הפעלים עם השמות הדברים ומבדילין בין הפועלות ובין הפועלים ונסמכו עליהם השמות כי הם ככלים המחברים זה אל זה באמרם משוש את רצון (ישעיה ח׳ ו׳), שנסמך אל מלת את המורה אל העצם, וכן[1] כברכת מים מימי הוא (נחום ב׳ ט׳), והפך זה מי פשע יעקב מי במות יהודה (מיכה א׳ ה׳), וכן מקום לא ידע אל (איוב י״ח כ״א) כמשוש את רצון, ואל תתמה איך יסמוך על מלת לא כי אם אינו דבר ומורה על מגרעת הוא דבר בלשון ובדבור על כן נסמך עליו, וכן מכת בלתי סרה (ישעיה י״ד ו׳), וכבר אמרו חכמי הדעת כי כל דבר ב׳ יש ואין, והאין אינו דבר כי אם בדברת הלשון:

וחלקי המלין נמצאים על ה׳ דרכים; האחד יש מלין מורות על תוספת ענין כמו אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים (בראשית ג׳ א׳), גַּם צֹאנְכֶם גַּם בְּקַרְכֶם (שמות י״ב ל״ב), ופעם שניהם יחד כמו ואף גם זאת בהיותם (ויקרא כ״ד מ״ד). ויש לחסרון כמו אַךְ אֶת זֶה לֹא תֹאכְלוּ (שם י״א ד׳) רַק אַתָּה לֹא תִבְנֶה הַבַּיִת (מלכים א׳ ח׳ י״ט), ויש לחזוק הטעם באמרנו כִּי כֹה אָמַר ה׳ (עמוס ה׳ ד׳), אֲשֶׁר אָמַר ה׳ (במדבר י׳ כ״ט), אָמְנָם ה׳ (מלכים ב׳ י׳ ט׳), אֲבָל שָׂרָה אִשְׁתֶּךָ (בראשית י״ז ט״ו), וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ (שמות ט׳ י״ו), לוּלֵי ה׳ צְבָאוֹת (ישעיה א׳ ט׳), אָכֵן נוֹדַע הַדָּבָר (שמות ב׳ י״ד), ויש מהם לתנאי כמו לוּ הִקְשַׁבְתָּ לְמִצְוֹתָי (ישעיה מ״ח י״ח), אולי יעשה (הושע ח׳ ז׳), פֵּן תאכל (דברים ח׳ י״ב), ויש על מקורות כמו פתע פתאום, ויש פיוס ותחנה, כמו אנה ה׳ (דניאל ט׳ ד׳), בי אדוני (בראשית מ״ג כ׳), כל אלה אינם סמוכים לאותיות המשרתים בסוף המלים ואין מהם פעלים בעבור שאינם מקרה, כי כל פעל מקרה יוצא מדבר אל אחר, או עומד בעצמו כאשר אפרש:

השני. יש מלים מורים על עצם דבר ודבקים עם המשרתים שהם סימן הפעולים כאמרנו מן יש, ישנו, ישך, ישי, אם לא נמצא, ולרבים ישהם, ישכם, ישנו, אם לא נמצא, וכן כל, כלו, כלך, כלי, ומן את, אותי, אותך, אותו, ולרבים אותם, אתכם, אותנו, ולעולם את עם הפעול כמו אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (בראשית א׳ א׳), ופעם נגרע את כמו בֵּן יְכַבֵּד אָב (מלאכי א׳ ו׳), וְרָב יַעֲבוֹד צָעִיר (בראשית כ״ה כ״ג), והפעול אחרון לעולם זולתי אבנים שחקו מים (איוב י״ד י״ט), מים תבעה אש (ישעיה ס״ד א׳), ויבוא את עם הפועל ואת מלכינו שרנו כהננו ואבותינו לא עשו תורתך (נחמיה ט׳ ל״ד)[2], ובא הארי ואת הדוב (שמואל א׳ י״ז ל״ד), וכן על, אל, בגלל[3], למען, בעד, לבד עם סימן הפעולים, גם כן מלות בין,

[1] Dans le ms. il y a les mots : משמרתי אותי que j'ai omis, car je ne peux en comprendre le sens ; c'est probablement une faute de copiste.

[2] Ce passage biblique n'est pas exactement cité dans le ms.

[3] J'ai corrigé en בגלל le mot בכלל, qui n'est pas de l'hébreu biblique.

בתוך, נצמדים עם אותיות המשרתים באמרנו בינו, בינך, ביני, בינם, בינכם, בינינו, בתוכו, בתוכך, בתוכי, בתוכם, בתוككם, בתוككנו:

השלישי יש מלין מורים על מגרעת שם דבר וזמן ומקום, או פעל באמרנו לא, אל, בל ובתוספת יו"ד בלי, וכן אפס כמוני (ישעיה מ"ו ט'), ויתחברו שנים כא' באמרנו המבלי אין קברים במצרים (שמות י"ד י"א), ומלת אין היא לבדה נצמדת עם המשרתים, כמו איננו, אינך, אינם, אינכם, והמדברים בעצמם לא מצאנו מזה כי מלת אנחנו מצטרפת בעד המדברים בעצמם או על דרך סברה, איננו ברפיון, ויש מלין טעמן חוץ, באמרנו זולתי פָּלֵב בָּן יָפוּנָה (דברים א' ל"ו), בְּלַעֲדֵי אֶחָזָה (איוב ל"ד ל"ב), ויש בְּמָקוֹם לא עד בְּלִתִּי שָׁמַיִם לא יקיצו (איוב י"ד י"ב), והם נצמדים עם המשרתים אותיות הקנין:

הרביעי. יש מלים מורים על שאלת מקום וזמן ודבר שאין נודעים, באמרו מה זה (שמות ד' ב'), מי זה (ישעיה ס"ג א'), האיש הלזה (בראשית כ"ד ס"א), אָנָה תלך (בראשית ל"ב י"ח), ובחסרון ה"א אן הלכתם (שמואל א' י' י"ד), מתי תעשה (תהלים קי"ט פ"ד), מאין לי בשר (במדבר י"א י"ג), איה הם (זכריה א' ה'), אי מזה באת (בראשית י"ו ח'), בחסרון ה"א, איך אתנך אפרים (הושע י"א ח'), ובה"א איכה אשא לבדי (דברים א' י"ב), ובכפל כ"ף איככה אוכל (אסתר ח' ו'). אלה לא יתחברו עם המשרתים זולתי איה, שנאמר עם שנים כנויים נעלם ונמצא בין לרבים בין ליחיד, אַיּוֹ, אַיָּהּ, אַיָּם, אַיֵּכֶם, אבל המדברים בעדם אין צורך כי אין שאלה מזה על המדבר בעצמו:

החמישי יש מלין מורים על הודעת מקום וזמן ודבר הנודעים[1] כמו פה עמוד (דברים ה' ל"א), כה תעשה להם (במדבר ח' ז'), וישב שם (ירמיה ל"ו י"ו), ובתוספת ה"א שמה, וכן להודעה, הארץ הלזו (יחזקאל ל"ו ל"ה), הנער הלז (זכריה ב' ח') וכן עם זו יצרתי לי (ישעיה מ"ג כ"א) ולנקבה בחוֹלם ועדותי זו אלמדם (תהלים קל"ב י"ב), ואל"ף זאת תחת וא"ו, וכן עתה תראה (שמות ו' א'), אל נא רפה נא לה (במדבר י"ב י"ג), פעם בחוץ (משלי ז' י"ב), שלש פעמים (שמות כ"ג י"ז), אז אמרתי (תהלים מ' ח'), ועוד להודעת הזמן ומקום ודבר כמו הנה, וזאת המלה מצטרפת באמרנו הנו, הנך, הנני, הנם, הנכם, רק בהפסק יאמר הננו הנני בדגש, גם יאמר מלת אלה על רבים נמצאים או רבות, אלה הדברים (דברים א' א'), הימים האלה (אסתר ט' כ"ח), ובחסרון ה"א האנשים האל (בראשית י"ט ח'), וזאת המלה נשתוה לזכרים ולנקבות, גם יאמר על היחיד הנמצא זה היום (תהלים קי"ח כ"ד), זה הדבר (שמות י"ד י"ב), במקום הזה. ובעבור הנעלם שאינו נמצא עם המדבר יאמר הוא היום, הוא הדבר, במקום ההוא, ולנקבה בחוֹרק. ולא אדע למה זה כי כל הכנויים הם הולכים דרך הפעלים זולתי מלת היא

[1] J'ai corrigé en הנודעים le mot הנועדים.

והיתה ראויה לחיות בקמץ על דרך פעלה, ולרבים הם או המה, לנקבות הן או הנה, והיחיד המדבר בעדו אני או אנכי והם שני לשונות ליחיד, ויאמר מן אני בעבור הנמצא אתה, ונו"ן אני נבלע בתי"ו, והעד אנת מלכא (דניאל ב' ל"א), ובחסרון ה"א ואת תדבר אלינו (דברים ה' כ'ז), כדרך הנקבה, ולרבים אתם, ולמדברים בעדם אין צורך כי מלת אנחנו מצטרפת לרבים, והאומרים אנו אין אנו נכון כי צריך להיות בשתי נוני"ן, והנה כתוב בירמיה (מ"ב ו') אשר אנחנו שולחים אותך, כתוב אנו להורות כי יש מדברים כן, וקרי אנחנו להורות כי הוא האמת, וכן עִמָּדִי ליחיד לבדו כי מלת עם היא מצטרפת ליחיד ולרבים, ויאמר עמו, עמך, ולרבים עמם, עמכם, עמנו, כן מלת אנחנו לרבים בלבד ולא יאמר מהנה יחיד ובחסרון אל"ף נחנו, וכן להודעת דבר לפניו, אחריו, תחתיו, נגדך:

ואותיות הענין הבאות עם הפעלים הם ארבע וסימנם ב'כ'ל'ם. הבי"ת יאמר עם סימן הפעלים שהם שלשה ליחיד בּוֹ, בָּךְ, בִּי, או בָּךְ בהפסק, ולרבים בם, או במו או בהם, בכם, בנו, וכן לנקבה בָּךְ, בָּהּ, לרבות בכן, בהן, והנותרים כזכרים, ויש אומרים כי יש בי"ת תחת[1] מ"ם במלת בבשר ובלחם (ויקרא ח' ל"ב), ולפי דעתי כי הענין חסר וכן הוא הנותר בשלחן הבשר, וכמהו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי (משלי ט' ה'), ופ' בשלחן לחמי ושתו בכוס יין מסכתי.

הכ"ף אינו נצמד לבדו עם הכנויים כי מצאנוהו בתוספת מ"ם וא"ו, אבל עם הפעולים בעצמם והכף יספק באמרנו כעם ככוהן כעבד כאדוניו (ישעיה כ"ד ב'): והדרך הראשון נודע באמרנו כמו הרה תקריב ללדת (שם כ"ד ב'), ואולם נהגו העברים לדבר כן שלא ידמה כ"ף עם סימן המדבר בעדו למלת כי תאמר בלבבך (דברים ז' יח), שאין היו"ד סימן המדבר בעדו, ואמרו כמהו, כמוך, כמוני, ולרבים כמוהם, כמוכם, כמונו, ולכח הנקבה לא נמצא, ועל דרך הסברא נאמר כָּמוֹךְ בשו"א, או כמוכי כמו בתוككי מצרים (תהלים קל"ה ט').

הלמ"ד מצאנו על שני דרכים, הא' דבק עם הפעולים באמרנו לראובן, ליהודה, ויש אומרים כי ימצא נוסף הלמ"ד הרגו לאבנר (שמואל ב' ג' ל'), והשלישי לאבשלום (ד"ה א' ג' ב'), ולפי דעתי כי הלמ"ד מורה על העצם ודבק בו, ובאמרנו הרגו אבנר, השלישי אבשלום, הוא דרך קצרה כי אבנר ואבשלום הוא שם העצם ואיננו דבר ולא מקרה רק העצם יהרג ויכנס במספר, והוא מקבל המקרה ובאמרנו הרגו לאבנר הוא הנכון באמת, כי הלמ"ד מורה על העצם מקבל ההרג ורצונו לומר הרגו לעצם אבנר, וכן לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן (תהל' קל"ו י"ט כ'), וכן ולאדם לא מצא עזר כנגדו (בראשית ב' כ'), ורבים כהם וכלם נכוחים למבין, והעד על זה שתמצא שם דבר סמוך אל אות שרות בעבור שהוא מורה על העצם באמרם נַהַם ككפיר (משלי י"ט י"ב), הַשְּׁכוּנִי

[1] Les deux mots בית תחת manquent dans le ms., mais il semble qu'il faut les ajouter.

באהלים (שופטים ח' י"א), כל חוסי בך (תהלים ה' י"ב), הרי בגלבוע (שמואל ב' א' כ"א), משליכי ביאר חכה (ישעיה י"ט ח'), כשמחת בקציר (שם ט' ג'), באחת מעיניך (ש"ה ד' ט'), חמת מיין (הושע ז' ה'), שנת לעיני (תהלים קל"ב ד'), מימין לבית (יחזקאל י' ג') אוהבי לנום (ישעיה נ"ו י'). מצפון לעי (יהושע ח' י"א), והעד מלמעלה ומלמטה, כי המ"ם בהם סמוך על אות שירות ורבים כן. והדרך שני לו, לך, לי, ולרבים להם, לכם, לנו, ונשתוו הנקבות עם הזכרים באות לָךְ בהיותו לָךְ בהפסק כמו מה אפעל לָךְ (איוב ז' כ') הנה הוא לָךְ כסות עינים (בראשית כ' י"ו), וכן אוֹתָךְ הבא בהפסק הטעם, זולתי צויתי אוֹתָכָה (שמות כ"ט ל"ה) שנמצאה בו תכונת הנפסק והמודבק.

המ"ם גם כן נהגו העברים להוסיף עליו נו"ן שלא ידמה המדבר בעדו למולת מי ומי ההולכים (שמות י' ח'), ואמרו שיו מני (ישעיה כ"ב ד'), מנהו (תהלים ס"ח כ"ד), ובכפל המ"ם והנו"ן למדבר בעדו אמרו ממני, ולנגרע ממנו והנכון ממנהו, ממך, מכם, מהם, גם למדברים בעדם ממנו והראוי ממננו, ולהקל מעל הלשון אמרו ממנו על דרך היחיד, והענין מבדיל בין זה לזה:

חלק הפעלים.

שאלת על הפעלים מה הם וכמה חלקים הם: האזינה והבינה כי כל הפעלים הם מקרים דבקים בעצם ונסמכים עליו כי העצם הוא יסוד המקרה ולא יהיה זה מבלעדי זה וכל הפעלים אשר יקראו מקרה הם על ד' דרכים נמצאים:

האחד יש פעל עומד בעצם הפועל ואיננו יוצא מן עצם לדבק באחר, באמרנו שמחתי בישועתך (שמואל א' ב' א'), יגל יעקב (תהלים י"ד ז'), ורם לבבך (דברים ח' י"ב), וכן ישב, ירד, עמד, הלך, אבד ורבים כהם, כלם יקראו פעלים עומדים בעבור היות העמדת המקרה ההוא בעצם הפועל, והוא בדמות פעול, ומלת השכוני באהלים (שופטים ח' י"א) לעד כי השוכן והשכון לאחדים.

השני יש פועל יוצא מן העצם ויפרד ממנו ודבק בעצם הפעול בלעדיו באמרו אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק (בראשית כ"ה י"ט), וְרַב יַעֲבוֹד צָעִיר (שם כ"ג), בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם (דברים ד' ל"ב), והפעול לעולם אחרון זולתי מעט כמו אֲבָנִים שָׁחֲקוּ מַיִם (איוב י"ד י"ט), מים תבעה אש (ישעיה ס"ד א') ואלא שמות ראשונים כי הטעם ידוע, אך יש פועל שלא יפרד מעצם הפועל והוא דבוק בפעול כמו רָאִיתִי פָּנֶיךָ (בראשית ל"ג י'), והנה ראות העין עומד בפועל ודבק במקצתו בפעול הראוי ואין כן לכל הפעלים.

השלישי יש פעל נפרד מהעצם ודבק עם שנים פועלים כמו וערום כסה בגד (יחזקאל י"ח י"ו), הנה הבגד והערום שניהם פעולים, אבל הערום הוא הפעול האמתי, וכן וילבישוהו בגדים (זכריה ד' ה'), וכמוהם אשר אתה מָרְאֶה בהר (שמות כ"ה מ') פעול, כי השם הוא הַמַּרְאֶה, ותבנית המנורה מָרְאֶה שהוא פעול האמתי, רק

משה בעבור שהוא מקבל תבנית המראה הוא כדמות פעול, ורבים כהם:

הרביעי יש פועל יוצא משני פועלים והפועל א׳. באמרנו וה׳ האמירך היום (דברים כ״ו י״ח), הנה המאמר א׳ ורצוני לומר מסבב האמירה, והאומר א׳ זולתו והמאמר פעול, וכן המאכילך מן (שם ח׳ י״ו), ואויביו ירדף חשך (נחום א׳ ח), הש״י מרדף, וחחשך רודף, והאויבים רדופים, אבל הפועל השני הוא כדמות פעול לראשון כי הוא המקבל סבת הדבר: והכלל לא יתכן פועל מבלתי פועל על דרך ד׳ דברים שהזכרתי, רק יש פועל מאלה שהוא כלל כולל פרטיו באמרנו תקראנה מלחמה (שמות א׳ י׳), יפרו ישע (ישעיה מ״ה ח׳), והטעם כל ישע וישע עד היותם רבים. והפך זה על צַד תֹּאמַנָה (שם ס׳ ד׳) שמשקלה תפעלנה. וְכִי יֶתַן מַיִם (ויקרא י״א ל״ח), מחשבות בעצה תכון (משלי כ׳ י״ח), ורבים כאלה: כבר הודעתיך מה הם הפועלים ואודיעך כמה חלקיהם.

שער חלקי הפעלים.

הפעלים הם ב׳ חלקים נפרדים לו׳ ראשים ועומדים על ד׳ פנים שהם ח׳: האחד מב׳ חלקים הוא הפועל שכבר היה ועבר והוא יפרד לג׳ באמרנו פעל ופועל ופעול, אלה נקראים פועלים עוברים אבל יש הפרש שלשתם, כי פעל נפתח העי״ן או קמֻץ, או פָּעֵל, אלה ג׳ ד׳ ראשים אחדים לבנין א׳ הם ענין שכבר היה ועבר על העצם ההוא, והפועל בצֻרי או פועל בחֹרק כמו תוֹמִיך גורלי (תהלים י״ו ה׳), והוא בינוני בזמן בין שכבר היה הזמן או שהוא עומד, והענין יורה עליו באמרנו הוא היה זמן שעבר, הנה הוא עושה מלאכה זמן עומד, והפעול כמו כן הוא בינוני, והעד עושר שמור לבעליו (קהלת ה׳ י״ב), והפועל מורה עליו אם הזמן עבר או עומד, והפועל שכבר עבר ואיננו בינוני הוא מדובר כנגד ג׳ יחידים נסתר נמצא ומדבר בעדו והם פָּעַל, פָּעַלְתָּ, פָּעַלְתִּי, והרבים הם נבנים על שלשתם נוסף הוא״ו בסוף פעל להורות על הרבים נסתרים, ונוסף מ״ם על פעלת להורות על הנמצאים, וסר סימן המדבר בעדו ונוסף נו״ן וא״ו תחתיו להורות על המדברים בעדם, והם פָּעָלוּ, פָּעַלְתֶּם, פָּעַלְנוּ, וכן לנקבות, אבל בג׳ משתנות והם פָּעָלָה, פָּעַלְתְּ, פָּעַלְתֶּן, והשרידים נשתוות עם הזכרים והם פָּעַלוּ, פָּעַלְתִּי, פָּעַלְנוּ הנה הם שנים עשר:

השני הוא הפעל אשר עדין לא היה והוא עתיד להיות ונפרד לג׳ ראשים באמרנו פִּעוֹל ושאר העתידים, אבל יש הבדל ביניהם כי מלת פִּעוֹל או פָּעַל, אֶהֱב אִשָּׁה (הושע ג׳ ה׳) בעבור אות גרון הוא מאמר המצוה ליחיד הנמצא ונוסף בסופו וא״ו להורות על הרבים, והנקבות משתנות מהזכרים באמרנו פַּעֲלִי ליחידה, פְּעַלְנָה לרבות. ופִּעוֹל הוא הנקרא שם הפועל כי הוא שם מקרה ואיננו שם עצם, והוא כולל נקבות וזכרים ודבק עם כל הפעולים עוברים והעתידים, וכאשר רצו העברים להורות העתידים ולדבר כנגד ג׳ יחידים הנסתר

והנמצא והמדבר בעדו עם י"ב הוסיפו בראש אלף להורות על המדבר בעדו (ויו"ד על הנסתר וה"ו על הנמצא)[1] והם אֶפְעַל, יִפְעַל, תִּפְעַל, והנו"ן לרבים נִפְעַל, והוסיפו וא"ו על השרידים ואמרו יִפְעָלוּ תִּפְעָלוּ, והנקבות משתנות בג' פועלים מהזכרים הנסתרת והנמצאת גם הנסתרות והנמצאות[2] באמרנו תִּפְעַל תִּפְעָלִי תִּפְעָלְנָה, ונשתוות בשנים הנותרים הזכרים והנקבות, ואבות כל בנין שלם טרם היותם דבקים עם תולדותיהם המורות על הפעלים הם כמספר נתיבות החכמה ומספרם ל"ב[3] זולתי המשתווים כי בה' נשתוו הזכרים עם הנקבות בג' עוברים ובשנים העתידים ואין צרך להזכירם פעמים במספרם: והארבעה פנים שהם ח' הנזכרים למעלה הם ד' בניינים אשר עליהם נבנים החלקים האלה, ואלה שמותם: פַּעַל הקל, וּפִעֵל הדגוש, וְהִפְעִיל הנוסף, וּפוֹעֵל המרובע, אבל נִפְעַל וְהִתְפַּעֵל וּפֻעַל וְהֻפְעַל הם דבקים בעליונים, כי הם פעולים והראשונים פועלים אין צורך לאלה:

(*A suivre.*)

[1] Les mots entre parenthèses ne sont pas dans le ms., mais il faut sans doute les ajouter.

[2] Le mot לשלשה après גם et le mot גם après והנמצאות qu'on retrouve dans le ms. semblent superflus et rendent confus tout ce passage.

[3] Cette même allusion au *Sèfer Yeçira* se retrouve aussi chez David Qimhi dans le *Mikhlol.*

LE LIVRE DE L'ALGÈBRE

ET LE PROBLÈME DES ASYMPTOTES DE SIMON MOTOT

(SUITE [1])

II

LE PROBLÈME DES ASYMPTOTES.

Dans les pages magistrales qu'il a consacrées, dans son « Guide des Egarés », au système des Motécallemîn, Maïmonide s'étend surtout sur la théorie du *possible*, énoncée dans la dixième proposition, qu'il appelle « la base de la science du calâm [2] ». Le *possible*, d'après ces philosophes arabes, « ne doit pas être considéré au point de vue de la conformité de l'être avec telle idée »; en d'autres termes, « tout ce qu'on peut s'imaginer est possible (que la réalité y soit conforme ou non), et tout ce qu'on ne saurait s'imaginer est impossible [3] ».

Telle est l'idée que les Motécallemîn avaient du *possible*. Moïse ben Maïmoun, après l'avoir exposée, la réfute longuement en distinguant l'action de l'imagination de celle de l'intelligence, et il a recours aux sciences mathématiques, « si instructives pour nous », pour prouver qu'il y a certaines choses que l'homme ne peut nullement se figurer par l'imagination, et dont on peut cependant démontrer la réalité.

Une de ces choses qui existent, mais que l'imagination ne saurait nullement concevoir, est justement la ligne asymptote, que nous trouvons pour la première fois dans les œuvres d'Apollonius de Perge.

[1] Voir *Revue des Études juives*, tome XXVII, p. 91.
[2] Moïse ben Maïmoun, *Le Guide des Égarés*, trad. de l'arabe par S. Munk, Paris, 1856, t. I, p. 400.
[3] *Ibid.*, 376 et 404.

Etant donné une hyperbole, on peut tirer du centre de cette courbe une ligne droite qui ne se rencontre jamais avec la section conique, même si toutes les deux sont prolongées à l'infini, et quoiqu'elles se rapprochent toujours l'une de l'autre à mesure qu'elles sont prolongées. C'est cette ligne droite qu'Apollonius appelle « asymptote », et les théorèmes relatifs aux propriétés de cette ligne forment la partie la plus considérable du deuxième livre de son traité.

Ce théorème, qui formule une des plus belles propriétés des sections coniques trouvées par Apollonius, a excité l'attention de plusieurs mathématiciens, et l'un d'eux n'a pas hésité à le qualifier d' « admirable [1] ». Maïmonide, qui l'a connu, sans doute, par les versions arabes du « Livre des cônes » d'Apollonius [2], en a été également frappé, et en le citant comme exemple des choses qui existent et que cependant on ne peut pas se figurer, il a fourni à quelques savants juifs l'occasion d'en faire un important objet d'étude [3].

Motot même a certainement conçu l'idée de son ouvrage en lisant le *Moré Neboukhim*. Il n'en dit rien, mais il énonce la question dans les termes mêmes employés par Samuel ibn Tibbon dans sa version hébraïque. Du reste, il semble bien improbable qu'il ait étudié les œuvres d'Apollonius, qui n'ont commencé à être connues en Occident que vers la moitié du xve siècle, et dont la première traduction latine, bien défectueuse, de Memus, ne parut

[1] Fr. Baroccius, *Admirandum illud geometricum problema*, Venise, 1586.

[2] Quoiqu'il ne dise rien de l'auteur, Maïmonide cite lui-même le deuxième livre des coniques, où il a pris ce problème. Quant aux versions arabes des œuvres du grand mathématicien grec, il y en avait plusieurs, et c'est à elles que nous sommes redevables d'en connaître maintenant sept livres, et non pas uniquement les quatre premiers, qui nous sont parvenus dans leur langue originale. Voir l'édition que Halley en a faite, Oxford, 1710. Voir encore Wenrich, *De auctorum græcorum versionibus*, p. 198 et suiv.

[3] Baroccius, dans l'œuvre citée, donne la version latine des travaux écrits sur ce problème par deux Juifs, mais il se trompe sur le nom des auteurs. La première de ces études, dont une traduction italienne d'un certain *Joseph Scalit* a été imprimée à Mantoue en 1550, est de R. Moshé b. Abraham Provençal. Mais Baroccius l'attribue à R. Moshé de Narbonne (p. 209 ; voir encore Steinschneider, *Catal. Bodl.*, p. 1983); ce qui n'est pas exact, à moins qu'il ait voulu rendre en latin le mot « provençal » par l'ancienne dénomination de la Provence (Gallia Narbonensis). Dans ce cas, il faut avouer que, d'après sa traduction, il serait bien facile de se tromper et d'attribuer cette œuvre au commentateur connu d'Averroës, d'Avicenne et de Maïmonide. La deuxième étude sur le problème des asymptotes, traduite également en latin par Baroccius (p. 259 et suiv.), est celle de Profiat Duran, le commentateur du *Moré Neboukhim*, connu sous le nom d'*Efodi*. Baroccius attribue son ouvrage à un autre commentateur du *Moré*, R. Samtob (Schem Tob ben Joseph b. Schem Tob) ; il a été peut-être induit en erreur par cette circonstance qu'il s'est servi de l'édition de Sabionetta, où les commentaires de ces deux rabbins sont à droite et à gauche de la page, et il les a confondus l'un avec l'autre.

qu'en 1537. Peut-être aussi a-t-il eu le désir d'étudier ce problème en lisant la solution que l'Efodî en avait déjà donnée vers 1400 dans son commentaire. Mais, s'il l'a connue, il faut avouer qu'elle ne lui a servi que de stimulant, car il procède tout différemment, et sa démonstration a un caractère complètement original. Il a même été très vraisemblablement l'inspirateur d'un autre mathématicien juif, qui s'est également occupé de ce problème. Mosché Provençal, dont j'ai eu l'occasion de parler plus haut dans une note, dit, en effet, que ce n'est pas par ses propres réflexions qu'il a été convaincu de la possibilité de tirer les lignes asymptotes, mais par l'étude qu'il a faite d'une très courte démonstration d'un autre auteur [1]. A mon avis, cet auteur est Motot, car Provençal était rabbin à Mantoue, et Motot a vécu, lui aussi, dans une ville de la région lombardo-vénitienne. Du reste, il suffit de comparer entre elles leurs démonstrations pour se convaincre que l'une a inspiré l'autre. Mais je me bornerai ici à dire quelques mots du seul travail de Motot.

Son ouvrage se compose de deux parties, dont la première n'est qu'une introduction à la vraie solution du problème. L'auteur explique, dans les deux premières propositions, les propriétés des ordonnées abaissées de plusieurs points d'une section conique (hyperbole) sur son axe. Puis il essaie de prouver que cette hyperbole pourrait bien être la courbe qui se prête au cas particulier dont il s'agit. Il s'en sert, en effet, et il prend, en outre, comme ligne droite, la ligne qui joint le centre de l'hyperbole à l'extrémité d'une longueur, égale à la moitié du diamètre, prise sur la tangente au sommet. De l'hyperbole il tire sur son axe plusieurs perpendiculaires qu'il prolonge de l'autre côté jusqu'à rencontrer la droite [2], et, en s'appuyant sur les propositions 5 et 6 du deuxième livre d'Euclide, il démontre par l'absurde que ces deux lignes ne se rencontreront jamais, quoique prolongées à l'infini. C'est là la première des propriétés de ces deux lignes. Il va prouver tout de suite la deuxième, à savoir qu'elles se rapprochent toujours à mesure qu'elles sont prolongées, en abaissant de la ligne courbe, et précisément des points où elle est coupée par les ordonnées, des perpendiculaires sur la ligne droite, et en tenant compte des propriétés des ordonnées qu'il a déjà expliquées dans la deuxième proposition.

Cela démontré, la possibilité de résoudre le problème est donc

[1] Voir ce qu'il dit au commencement de son ouvrage, qui est devenu maintenant très rare, et qu'on trouve ordinairement relié avec le *Moré Neboukhim*, éd. Sabionetta, 1553; voir encore Steinschneider, *Die hebr. Uebersetzungen*, p. 426, et *Cat. Bodl.*, *l. c.*

[2] Voir la onzième figure.

certaine, et Motot va droit à son but. Il trace sur un cône quelconque une hyberbole, et il construit le problème de la même manière qu'auparavant, en appuyant ses démonstrations sur les propriétés du paramètre et sur ce qu'il vient de prouver dans les prémisses. Cette seconde partie, qui est la vraie solution du problème, pourrait paraître une répétition de la première, mais il n'en est rien.

La démonstration que l'auteur donne dans les prémisses pour les rapports entre les carrés des ordonnées et les rectangles construits sur l'entière conterminale et le segment de conterminale compris dans le cône, ne peut servir que pour le cas où cette courbe est tracée sur un cône rectangulaire. Cela est vrai également des démonstrations suivantes. Avec les propriétés auxquelles une construction comme la première peut donner lieu (le paramètre égal à la moitié du diamètre, les ordonnées égales respectivement au segment de conterminale compris dans le cône, plus la moitié du diamètre, etc.), Motot prouve chaque particularité avec les détails les plus circonstanciés. Mais cette démonstration aussi n'est juste que dans le cas où l'on a pris un cône rectangulaire comme base de la construction.

Jusqu'à présent donc, Motot a voulu prouver qu'il est possible de résoudre le problème : cette possibilité étant maintenant hors de doute, l'auteur va construire, dans la deuxième partie, les asymptotes de l'hyperbole.

Les premières propositions nous offrent une construction dont les éléments fournissent comme base principale une hyperbole ; mais Motot ne dit rien, dans les prémisses, de la nature de cette courbe, qui n'acquiert jamais une réalité. Il reconnaît seulement que cette ligne, avec les propriétés qu'il vient d'expliquer, est la courbe qu'il cherche. Et alors il la trace dans un cône quelconque, en déterminant mieux sa nature, et il appuie ses démonstrations sur ce qu'il vient de prouver, mais principalement sur les propriétés constantes de cette section et de son paramètre.

Il aurait bien pu, après les deux premières propositions — où il explique les propriétés des ordonnées, — réunir les autres prémisses à la deuxième partie et nous présenter tout de suite un cas général de résolution ; son travail se présenterait sous une forme plus simple. Mais il n'y a rien à dire contre sa méthode, et, dans tout le travail, il se montre complètement maître de la matière qu'il veut traiter. Malgré les difficultés que cette étude aura sans doute présentées pour lui, il procède toujours avec précision et sûreté. Faute d'expressions propres dans la langue hébraïque, il est obligé d'employer de longues circonlocutions ; ce qui pro-

duit parfois une certaine obscurité. Mais cela ne diminue presque en rien la valeur de l'ensemble du travail, qui est généralement, et surtout dans la deuxième partie, d'une clarté et d'une élégance remarquables.

Tels sont les deux ouvrages que j'ai cru utile de faire connaître. Quoique Motot ait inventé les équations pures de troisième et quatrième degré et les équations dérivatives du second degré, et résolu d'une façon ingénieuse le problème des asymptotes, ses travaux n'auraient pas fait faire un pas considérable aux sciences mathématiques, même s'ils avaient pu franchir le cercle étroit où ils restaient nécessairement enfermés à cause de la langue dans laquelle ils étaient écrits, et aussi par suite de l'intention même de l'auteur. Mais pour nous, qui étudions les différentes manifestations de la pensée juive, ils ont leur importance, ils viennent s'ajouter aux nombreux documents qui prouvent l'intérêt que les Juifs prenaient aux études scientifiques. Pour ce qui regarde particulièrement Motot, il s'y révèle, comme je l'ai déjà dit, profond connaisseur des sciences mathématiques.

Disons maintenant un mot de la partie en quelque sorte extérieure, de la forme des deux ouvrages. Ils n'emploient pas de signes pour la désignation des opérations arithmétiques ; ces dernières sont indiquées, comme chez tous les mathématiciens juifs et chrétiens de ce temps, par des termes spéciaux. Les nombres sont toujours exprimés par des mots ou par des lettres numériques. Une seule fois, on rencontre des chiffres, c'est dans la figure de la neuvième proposition du calcul des radicaux ; mais je crois qu'ils sont dus à un copiste. Les figures géométriques sont tracées avec beaucoup de négligence, surtout dans le problème des asymptotes, où, comme l'on verra, il est bien difficile quelquefois de savoir ce qu'elles sont destinées à représenter. Quant à la terminologie, elle est restée la même que chez les premiers mathématiciens juifs, quoique le « Livre de l'algèbre » et le problème des asymptotes ne présentent naturellement plus le même caractère philosophique que les œuvres d'Ibn Ezra, de Lévi ben Gerson et d'autres encore. Plusieurs des termes employés ont la même valeur que dans la Bible ou les livres rabbiniques ; mais la plupart ont acquis un nouveau sens chez les premiers mathématiciens juifs, qui, ayant étudié les sciences dans les livres arabes, en firent des traductions littérales et donnèrent ainsi à certains mots hébreux une nouvelle signification.

Voici cette terminologie :

אֶחָד — 1° Un, premier; — 2° Unité ou nombre d'unités, nombre entier; plur. אֲחָדִים. Voir מספר et la note 2 à la page 236.

דָּבָר — Chose. Ce mot est employé pour indiquer la première puissance de l'inconnue et la racine d'une équation, comme l'arabe شيء, dont il est la traduction. Voir ci-après, page 235, note 3.

הַכָּאָה (נכה, hiph. הכה, frapper) — Multiplication. On le rencontre une seule fois chez notre auteur, qui emploie ordinairement le mot כפל. Il est la traduction du mot ضرب, frapper, qui était employé par les Arabes dans le sens de « multiplier », ضرب في.

זָוִית — Angle (arabe زاوية); נִצָּבָה — Angle droit; חַדָּה — Angle aigu.

(חָבַר) — Pi'el חִבֵּר — Additionner.

חָדַד — Être aigu : 1° זָוִית חַדָּה — Angle aigu; 2° מְחוּדָּד ou מְחוּדָּד מְשׁוּגָּל — Cône [1]; 3° מְחוּדָּד נִצַּב הַזָּוִיּוֹת — Cône rectangulaire.

חָסַר — 1° Pi'el חִסֵּר — Soustraire; 2° חֶסְרוֹן — Manque, faute. Mathém. : Quantité négative. Cf. le grec λεῖψις. Ainsi, le traducteur de Diophante [2], à propos de la proposition « λεῖψις ἐπὶ λεῖψιν πολλασιασθεῖσα ποιεῖ ὕπαρξιν », dit : « Abundantiam et defectum vertere poteramus. » De même, les Arabes ont نقص, de نقص « manquer, faire faute ».

חֶשְׁבּוֹן — Calcul.

חָתַךְ (couper) — 1° חִתּוּךְ — Section (conique); 2° חִתּוּךְ מְשׁוּתָּף — Section commune.

יַחַס — Rapport, proportion; מִסְפָּרִים מִתְיַחֲסִים — Nombres proportionnels. Les mathématiciens et les philosophes juifs l'ont employé dans ce sens, parce qu'ils ont traduit à la lettre le mot arabe نسب, qui originairement exprime, comme יחס, l'idée de généalogie, origine, etc. On trouve encore bien souvent chez les autres mathématiciens l'expression ערך.

יָתַר (excéder). — 1° יוֹתֵר, après un nombre, indique qu'il est positif ou qu'il doit être additionné avec un autre; 2° יִתְרוֹן — Excès. Mathém. : Quantité positive. Cf. le grec ὕπαρξις et ci-des-

[1] Dans la version du *Moré* faite par Samuel ibn Tibbon, à l'endroit où Motot a pris l'énonciation du problème des asymptotes, au lieu de מחודד, on lit חרוט, qui est le mot arabe مخروطة; la même expression (חרוט) se trouve dans le ms. 46 de Vienne.

[2] Diophantis Alex. Arithmeticorum Liber I, Defin. IX. Paris, 1621. J'ai toujours employé les termes *positif* et *négatif*; mais on ne peut pas reconnaître, dans les théorèmes expliqués par Motot, s'il avait déjà une notion exacte de ce qu'est une quantité négative.

sus, au mot חסרון. De même, les Arabes emploient le mot زيادة, de زاد, augmenter, excéder [1].

כָּפַל — Doubler ; 1° Elever à la deuxième puissance ; 2° dans le sens de multiplier (subst. כֶּפֶל, avec על ou ב), on le rencontre chez les premiers mathématiciens juifs, qui ont traduit le mot arabe ضعف « doubler », qui est employé à la 3e forme pour « multiplier ». Ainsi Ibn Moûçâ dit que, dans la multiplication, on doit doubler l'un des deux nombres, etc., بِضاعف احد العددين (voir œuvr. cit., *Revue*, t. XXVII, 96). De même Johannes Hispalensis dit : « Necesse est omni numero qui multiplicatur in aliquo quolibet numero ut *duplicetur* unus ex iis... (voir l'éd. faite par Boncompagni, Rome, 1857, p. 10, et l'étude de Steinschneider sur Ibn Ezra dans la *Zeitschr. für Mathem. und Physik*, Leipzig, 1880, p. 106).

לִימוּד — Théorème.

מֵיתָר — Corde (d'un arc).

מְמַשֵּׁשׁ — Tangente.

מִסְפָּר — Nombre. Voir ci-après la note à la page 236.

מְעוּקָב — Cube. On le rencontre dans ce sens chez tous les mathématiciens juifs, et Ibn Ezra veut trouver une relation entre ce mot et le *talon* (עקב), parce que ce dernier est rond [2]. Les Juifs l'ont pris des Arabes, qui emploient le même mot كعب pour indiquer le *cube* et le *talon*. Quant à la relation entre ces deux idées, il faut la chercher dans la forme cubique de la partie postérieure du pied des animaux fissipèdes (voir Dozy, *Suppl. au Dictionn. ar.*, II, p. 474).

מְעוּקָם — Courbe.

מְרֻבָּע — Carré, en arithmétique comme en géométrie. Quant au mot *censo*, que Motot dit avoir traduit par מרבע, voir ci-après p. 236.

מַרְכֵּז — Centre. Ar. مركز.

מְשׁוּלָּשׁ — Triangle. Voir שלש.

נֹכָחִי — Parallèle, adj.

נְקֻדָּה — Point.

[עָגַל] ; עִגּוּל, עֲגוּלָה — Cercle, circonférence.

עָלָה — Monter ; עוֹלֶה — Résultat, produit, le montant.

עָמוּד — Perpendiculaire. Ar. عمود.

פְּחוּת — Moins. Après un nombre il indique que ce nombre est négatif ה׳ פחות = — 5.

צֵלָע — Côté.

[1] Voir Ibn Moûçâ. *l. c.*, p. 15 du texte arabe.

[2] Steinschneider, *Ibn Esra*, p. 91 et p. 109, où il cite aussi le mot קעב.

קָוָ — Ligne.

קוֹטֶר — Diamètre. Ar. قطر.

קָצַב — Définir, séparer; 1° מִסְפָּר קָצוּב — Nombre défini; 2° קִצְבָה — Somme fixée [1].

רֹאשׁ — Sommet.

רוֹשֶׁם ou רוֹשֶׁם הַתְּמוּנָה — Gnomon; littéral. « signe de la figure ». Cf. le grec γνώμων, qui exprime originairement la même idée.

שָׁאַר — Rester; נִשְׁאָר — Le reste (d'une soustraction).

שֶׁבֶר (שִׁבּוּר?) — Surface. Voir Steinschneider, *Ibn Esra*, p. 97, note 142, et p. 106, note 180.

שֶׁטַח — 1° Plan. Ar. سطح; 2° שֶׁטַח נִצַּב הַזָּוִיּוֹת — Rectangle; 3° שֶׁטַח הַמְּחוּדָּד — Surface du cône.

שָׁלַשׁ; 1° Pi'el שִׁלֵּשׁ — Élever à la troisième puissance; 2° מְשׁוּלָּשׁ — Triangle.

שָׁנָה — Doubler; élever à la deuxième puissance.

שֹׁרֶשׁ — Racine; מרבע — Racine carrée; מעקב — Racine cubique. Il est, en outre, employé pour indiquer la première puissance de l'inconnue et la solution d'une équation. Dans ces deux cas, il a la même valeur que דבר.

תּוֹסֶפֶת — Quantité positive.

תּוֹשֶׁבֶת — Base.

G. Sacerdote.

LE LIVRE DE L'ALGÈBRE [2]

Par Simon MOTOT.

Après avoir adressé des louanges à Dieu, dont le nom béni est glorieux et éclaire chaque discours et action (que son nom élevé et grand soit béni et exalté), je commence et je dis :

Tu dois savoir que les Chrétiens prennent, dans le calcul de l'algèbre, une partie du problème dont ils ne connaissent pas la valeur, et, dans leur calcul, ils font de cette partie une chose entière, qu'ils appellent *cosa* (chose) [3], voulant exprimer par ce mot deux idées,

[1] Voir *Zebahim*, 10*b*, et Levy, *Wörterb.*

[2] Le titre hébreu de l'ouvrage est : ספר האלזיברא לר' שמעון מטוט. Dans le ms. de Parme on lit : כללו מחשבון האלגיברא. Je suis heureux de saisir cette occasion pour remercier M. Lionello Modona, qui a bien voulu me donner des renseignements sur ce manuscrit.

[3] Les mathématiciens du moyen âge indiquaient par les mots *res* et *cosa* (chose)

celle de chose entière et celle de chose cachée, que nous ne connaissons pas.

J'en agirai de même, moi aussi, dans la présente traduction, et je l'appellerai *dabhar* (chose). Ils appellent *censo*[1] la multiplication d'une chose par elle-même. J'ai demandé à leurs grammairiens la signification de ce mot, et ils m'ont dit qu'il désigne un nombre défini, mais ce qu'ils entendent par ce nombre défini, nous ne le savons pas. Comme je n'ai pas trouvé dans notre langue un terme qui ait une telle signification, et que je n'ai pas voulu être prolixe en l'exprimant par deux mots, ni introduire un nouveau mot dans notre langue, je l'ai appelé *mérouba'* (carré), puisque telle est sa nature. Ils appellent *censo de censo* (carré du carré) la multiplication du carré par lui-même, et moi je l'appellerai *merouba' ha-merouba'*. Ils appellent *cubo* (cube) le nombre *me'ouqab* et *cubo de cubo* (cube du cube) le *me'ouqab ha-me'ouqab*; enfin, les *numeri*[2] (nombres) sont les unités de quantité, comme ils ont l'habitude de les appeler partout.

Après cette préface, je vais parler de l'étude des radicaux, qu'il faut connaître avant les théorèmes du calcul de l'algèbre, et je les expliquerai dans la mesure de mes forces. Et maintenant je commence.

I

Si tu veux multiplier la racine d'un nombre connu par la racine d'un autre nombre, multiplie l'un des deux nombres par l'autre, et la racine du produit est ce que tu cherchais. Pour te le faire mieux comprendre, je vais te donner un exemple : Veux-tu multiplier la racine du nombre 5 par la racine du nombre 12, multiplie 5 par 12; tu auras 60. La racine de 60 est ce que tu voulais connaître.

II

Veux-tu maintenant multiplier la racine d'un nombre connu par

la première puissance de l'inconnue, qu'ils appelaient aussi *radix*, *radice* (racine). Léonard, dans son *Abbacus* (page 410), dit : « Pone pro maiori parte radicem, quam appellabis rem. » Ces mots sont la traduction littérale, faite par les Européens, des mots arabes شيء (chose) et جذر (racine), qui étaient employés par les Arabes dans le même sens. Ainsi Mohammed ben Moûçâ écrit (page 15) : تضرب الا شياء وهو الجذر « multiplie les choses, c'est-à-dire les racines », et Ibn Khaldoûn en donne cette explication dans ses Prolégomènes : « Le premier de ces degrés est la *chose*, parce que toute inconnue (en tant qu'elle est cachée) est une chose. On l'appelle aussi *racine*, parce qu'on obtient, en multipliant ce degré par lui-même, le second degré. » (Voir la traduction de ce chapitre donnée par M. Wœpcke, dans ses « Recherches sur plusieurs ouvrages de Léonard de Pise », Rome, 1859, p. 6.)

[1] Le mot *censo* doit aussi son origine à l'arabe, car les Occidentaux ont traduit littéralement le mot مال (richesses, possessions) employé par les Arabes pour désigner le carré.

[2] Nous verrons dans les premiers théorèmes algébriques que Motot emploie avec le même sens les mots מספר et אחד pour désigner l'unité. De même, les Arabes se servaient du même mot عدد pour indiquer le nombre entier ou nombre d'unités et encore l'équivalent de l'unité.

un nombre connu, élève le nombre au carré en le multipliant par lui-même, puis multiplie l'un des carrés par l'autre, et la racine du produit est ce que tu voulais connaître. Ex. : Tu veux multiplier la racine du nombre 7 par le nombre 3. Elève 3 au carré ; c'est 9. Multiplie ensuite 7 par 9, tu auras 63. La racine de 63 est ce que l'on cherchait, car la raison du carré avec le carré est la deuxième puissance de celle du côté avec le côté. C'est pourquoi, il faut multiplier le carré de 7 par le produit de 3 par lui-même, selon la onzième proposition du huitième livre d'Euclide.

III

Et si tu veux multiplier une racine cubique donnée par une racine cubique donnée, multiplie l'un des cubes par l'autre, et la racine cubique du produit est ce que tu voulais. Ex. : Tu veux multiplier la racine cubique de 5 par la racine cubique de 6. Multiplie 5 par 6 ; tu auras 30. La racine cubique de 30 est ce que l'on cherchait.

IV

Pour multiplier une racine cubique donnée par un nombre connu, élève le nombre au cube et multiplie l'un des cubes par l'autre, et la racine cubique du produit est ce que tu voulais. Ex. : Tu veux multiplier la racine cubique de 5 par le nombre 3. Elève 3 au cube ; c'est 27. Multiplie ensuite 5 par 27, tu auras 135. La racine cubique de 135 est ce que l'on cherchait, et cela parce que la raison du cube au cube est la troisième puissance de la raison du côté au côté, selon la douzième proposition du huitième livre d'Euclide.

V

Et si tu veux multiplier une racine cubique donnée par une racine carrée donnée, élève le carré au cube et le cube au carré. Par cette opération tu as rendu égaux les exposants des radicaux et fait de chacune d'elles une racine carrée d'une racine cubique [1]. Multiplie ensuite l'un par l'autre (les nombres sous les radicaux) et la racine carrée de la racine cubique du produit est ce que tu cherchais. Pour que tu comprennes, je vais te donner un exemple avec des carrés et des cubes parfaits. Supposons que tu veuilles multiplier la racine carrée de 9, qui est 3, par la racine cubique de 8, qui est 2. On sait qu'en multipliant 3 par 2, on a 6 : voilà ce que l'on cherchait. D'après la méthode que nous avons indiquée, il faut élever 9 au cube, qui est 729, et 8 au carré, qui est 64. La multiplication de 64 par 729 donne 46,656. La racine carrée de la racine cubique de 46,656 est ce que l'on cherchait.

[1] C'est-à-dire : $\sqrt[2]{9} \times \sqrt[3]{8} = \sqrt[3]{\sqrt[2]{9^3}} \times \sqrt[2]{\sqrt[3]{8^2}} = \sqrt[3\times 2]{9^3 \times 8^2}$.

Pour rendre notre démonstration plus claire, nous désignerons par un nombre le résultat cherché, et la chose est possible, puisque les nombres que nous avons choisis pour notre exemple sont des nombres qui ont une racine. Ainsi nous dirons : la racine cubique de 46,656 est 36 et la racine carrée de 36 est 6. On voit donc que le nombre 6 est le nombre cherché, comme nous avons dit d'abord. Cette démonstration est intelligible pour celui qui comprend les démonstrations des théorèmes précédents.

VI

Et si tu veux multiplier la racine d'une racine carrée donnée par la racine d'une racine carrée donnée, multiplie l'un des carrés par l'autre, et la racine de la racine du produit est ce que tu cherchais. Ex. : Tu veux multiplier la racine de la racine carrée de 4 par la racine de la racine carrée de 7. Multiplie 4 par 7; c'est 28. La racine de la racine carrée de 28 est ce que l'on cherchait.

VII

Et si tu veux multiplier la racine d'une racine carrée donnée par un nombre connu, élève le nombre au carré et son carré au carré, et multiplie l'un par l'autre[1]. La racine de la racine du produit est le résultat cherché. Ex. : Tu veux multiplier la racine de la racine carrée de 5 par le nombre 2. Elève 2 au carré, qui est 4, et 4 au carré qui est 16. Multiplie 5 par 16 ; c'est 80. La racine de la racine carrée de 80 est ce que tu voulais.

VIII

Et si tu veux multiplier une racine cubique donnée par la racine d'une racine carrée donnée, élève le cube au carré et son carré au carré ; puis élève le carré au cube[2]. Avec cette opération tu as rendu égaux les exposants des radicaux et fait de chacun d'eux la racine de la racine carrée d'une racine cubique. Multiplie ensuite l'un par l'autre (les nombres sous les radicaux), et la racine de la racine carrée de la racine cubique du produit est ce que tu voulais. Ex. : Tu veux multiplier la racine cubique de 3 par la racine de la racine carrée[3] de 4. Elève le cube, qui est 3, au carré, qui est 9, et 9 au carré, qui est 81, puis élève 4 au cube, qui est 64. Multiplie 81 par 64,

[1] C'est-à-dire cette quatrième puissance par le nombre qui est sous le radical.

[2] C'est-à-dire :

$$\sqrt[3]{3} \times \sqrt[2]{\sqrt[2]{4}} = \sqrt[2]{\sqrt[2]{\sqrt[3]{3^4}}} \times \sqrt[3]{\sqrt[2]{\sqrt[2]{4^3}}} = \sqrt[4 \times 3]{3^4 \times 4^3}.$$

[3] Le ms. a שרש מעקב « racine cubique » ; mais une note marginale récente (de feu M. S.-D. Luzzatto ?) a corrigé en רבוע.

et tu auras 5184. La racine de la racine carrée de la racine cubique de 5184 est ce que tu voulais.

IX

Et si tu veux multiplier le nombre 5 et la racine du nombre 6 par eux-mêmes, opère ainsi : multiplie 5 par lui-même, tu auras 25, puis multiplie la racine de 6 par elle-même ; tu auras 6. En tout, 31 ; garde-les[1]. Ensuite, multiplie le nombre 5 par la racine de 6, deux fois, de la manière suivante : d'abord multiplie le nombre 5 par la racine de 6 en élevant 5 au carré, qui est 25, puis multiplie 25 par 6 ; tu auras 150. La racine de 150 est le produit de la multiplication du nombre 5 par la racine du nombre 6. Multiplie ensuite la racine de 150 par le nombre 2, parce que tu la veux deux fois. Elève 2 au carré, qui est 4, et multiple 4 par 150 ; tu auras 600. Alors le nombre 31, que tu avais gardé[2], et la racine du nombre 600, additionnés, sont ce que tu voulais savoir.

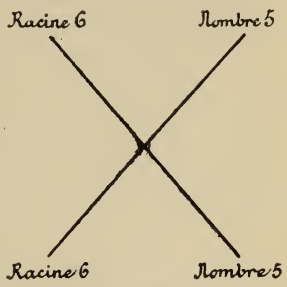

Fig. 1.

Pour le faire mieux comprendre, je vais représenter la figure de la multiplication, et je conduirai de chacun des nombres qui sont dans la figure des lignes allant aux nombres par lesquels on doit multiplier (*fig. 1*).

X

Veux-tu multiplier la racine de 32 moins le nombre 3 par elle-même, élève d'abord 3 au carré qui est 9, puis multiplie la racine de 32 moins la racine de 9[3] par elle-même ; on aura 32. Multiplie ensuite *moins* racine de 9 par elle-même, tu auras *plus* 9, car tu dois savoir qu'en multipliant une quantité négative par une quantité négative, on a une quantité positive, comme je l'expliquerai. Additionne 9 avec 32, tu auras 41. Garde-les. Puis multiplie la racine de 32 par *moins* racine de 9, deux fois, comme je l'ai indiqué ci-dessus. On aura *moins* racine de 1152, car en multipliant un nombre quelconque ou une grandeur quelconque qui soit négative, on a toujours un résultat négatif. Tu diras donc que le nombre 41 que tu as gardé, moins la racine de 1152, est ce qu'on cherchait.

[1] Cette expression est très fréquente chez les mathématiciens du moyen âge, qui l'emploient pour appeler l'attention sur le résultat de la première partie de la résolution d'un problème. On lit ainsi chez Paciuolo : « E questa re sempre observa ; e salua, etc. »

[2] Le ms. a אמרת « tu avais dit » ; mais je préfère lire שמרת, car on parle ici du nombre 31, que l'auteur avait dit ci-dessus de *garder*. Voir la note précédente.

[3] Ainsi le manuscrit ; mais les mots « moins la racine de 9 » sont de trop.

XI

Et si tu veux multiplier la racine de 48 et la racine de 10 par la racine de 48 moins la racine de 10, multiplie d'abord la racine de 48 par elle-même ; cela fait 48. Puis multiplie *plus* racine de 10 par *moins* racine de 10 ; tu auras *moins* 10. Retranche-les de 48, il restera 38. Multiplie ensuite la racine de 48 par *plus* racine de 10 ; on aura *plus* racine de 480. Tu as donc 38 et *plus* racine de 480. Enfin, multiplie la racine de 48 par *moins* racine de 10 ; cela donne *moins* racine de 480. Retranche alors ce résultat de 38 et *plus* racine de 480 ; il te restera le nombre 38. C'est là ce qu'on cherchait.

Je vais maintenant t'indiquer la règle générale. La multiplication d'un nombre quelconque par une quantité positive donne une quantité positive, et la multiplication d'un nombre quelconque par une quantité négative donne une quantité négative[1]. La multiplication d'une quantité positive par une quantité positive donne une quantité positive, la multiplication d'une quantité positive par une quantité négative donne une quantité négative, et la multiplication d'une quantité négative par une quantité négative donne une quantité positive, comme nous l'avons dit précédemment.

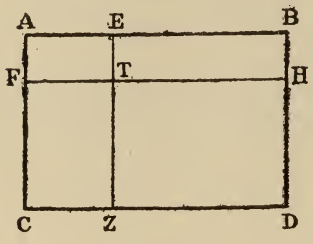

Fig. 2.

Pour faire cette démonstration, nous tracerons une figure et nous donnerons un exemple avec des nombres (*fig. 2*).

Supposons que nous voulions multiplier le nombre 12 moins le nombre 4 par le nombre 8 moins le nombre 2. Nous tracerons la figure en conséquence. Soit le rectangle A B C D, dont le côté A B est de douze mesures et le côté A C de 8 mesures.

Retranchons du côté A B le segment A E équivalent à 4 mesures, et du côté A C retranchons le segment A F équivalent à deux mesures. Conduisons du point E la ligne E Z parallèle aux lignes A C et B D, et du point F conduisons la ligne F H parallèle aux lignes A B, C D. Elles se couperont dans le rectangle au point T, et elles le partageront en quatre rectangles, le rectangle T C, le rectangle T A et le rectangle T B. Nous appellerons l'ensemble de ces trois rectangles *gnomon*[2]. Quant au quatrième rectangle T D, nous l'appellerons *inconnue*, car les nombres de sa surface sont équivalents au nombre cherché, qui résulte de la multiplication des nombres mentionnés. Comme tu vois, il n'est pas besoin de s'arrêter longuement à cette démonstration.

[1] Voy. la note ci-dessus à page 233, à propos des quantités négatives.

[2] L'expression hébraïque est רושם התמונה « signe de la figure » ; c'est la traduction littérale du mot grec γνώμων.

A présent, multiplions les nombres mentionnés l'un par l'autre selon la méthode déjà indiquée. Commençons par multiplier 12 par 8 ; on aura 96, représenté par la surface de tout le rectangle A D. Multiplions maintenant 12 par *moins* 2 : on aura *moins* 24, représenté par la surface du rectangle TA et du rectangle TB. Multiplions ensuite le nombre 8 par le nombre *moins* 4 : on aura *moins* 32 représenté par la surface du rectangle T A et du rectangle T C. En additionnant 24 avec 32 on aura 56, représenté par la surface du gnomon et la surface du rectangle TA additionnées ensemble. Et si nous soustrayons ces surfaces de la surface de tout le rectangle A D, qui est 96, il restera le rectangle TD, que l'on cherche, moins le rectangle T A. Garde-le ; et pour finir de multiplier les nombres mentionnés, tu multiplieras *moins* 2 par *moins* 4, et tu auras 8, comme le nombre de la surface du rectangle A T ; il faut l'ajouter à ce que tu as gardé pour avoir en entier le rectangle T D, que l'on cherche. C'est pourquoi on dira que la multiplication d'une quantité négative par une quantité négative donne une quantité positive. Et pour te le rendre intelligible, je représenterai encore la figure de la multiplication de la manière dont je l'ai déjà représentée dans le cas précédent (*fig.* 3).

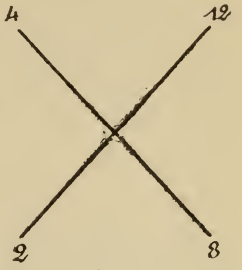

Fig. 3.

XII

Si tu veux additionner, par exemple, la racine de 12 avec la racine de 48, multiplie 12 par 48 ; tu auras 576, dont la racine est 24. Prends-la deux fois et tu auras 48. Ajoute à 48 les deux carrés, qui sont 12 et 48, tu as 108. La racine de 108 est ce qu'on cherchait.

Pour le prouver, nous réunirons le côté du carré 12 et le côté du carré 48 sur une droite, et ils seront alors les deux segments d'une ligne droite. Or, on a déjà expliqué dans la quatrième proposition du deuxième livre d'Euclide que si une ligne droite est coupée en deux parties, à volonté, le carré de la droite entière est équivalent aux carrés des deux segments et au double du rectangle construit sur les deux segments. Après avoir multiplié les deux carrés l'un par l'autre, la racine du produit, qui est 576, est équivalente au rectangle construit sur les deux segments. En prenant deux fois ce produit, nous aurons le double du rectangle construit sur les deux segments. Ajoutons les deux carrés, et nous aurons le carré de la ligne entière. Sa racine est ce qu'on cherchait.

XIII

Si tu veux additionner la racine de 8 avec la racine de 19, multiplie 8 par 19 ; le produit est 152, qui n'a pas de racine. Prends deux fois

la racine de 152 de la manière suivante : multiplie 152 par 4, et tu auras la racine de 608 [1]. Garde-les. Additionne les deux carrés qui sont 8 et 19, tu auras 27. Tu peux dire que la racine du total de 27 additionné avec la racine de 608 est ce que l'on cherchait. On comprend la démonstration de ce théorème par le théorème précédent.

XIV

Pour additionner la racine cubique de 96 avec la racine cubique de 324, prends la plus grande commune mesure de ces deux nombres; c'est 12. Divise 96 par ce nombre; le quotient est 8. Divise ensuite 324 par ce même nombre; tu auras 27. Voilà que 96 est 8 parties de 27 du nombre 324 $\left(\frac{8}{27}\text{ de } 324\right)$. Prends la racine cubique des 8 parties de 27 $\left(\frac{8}{27}\right)$; c'est $\frac{2}{3}$.

Ainsi la racine cubique de 96 est 2 parties de 3 de la racine cubique de 324. Additionne 2 et 3, le total est 5; nous avons donc additionné les deux racines des deux cubes et l'on a eu 5. Elève ensuite 5 au cube; c'est 125. Nous avons donc le cube des parties des deux racines des deux cubes réunies. Garde-le. A présent, pour connaître la valeur de chacune de ces 125 (parties), c'est-à-dire dans quelle mesure sont contenus en elles le premier cube 96 et le second cube 324, procède ainsi. Prends une des cinq parties mentionnées, elle sera nécessairement la racine cube de 96; élève une moitié au cube et tu auras un huitième. Donc le cube de la première partie est un huitième du nombre 96, qui est 12. Multiplie 12 par 125, que tu as gardé, le produit sera 1500. La racine cubique de 1500 est ce qu'on cherchait.

Voilà que selon mon habitude, en te guidant sur les pas justes à méditer sur ce calcul d'une manière scientifique, je t'en ai donné la démonstration.

XV

Pour diviser la racine de 30 par la racine de 6, divise 30 par 6; le quotient sera 5, et sa racine est ce que l'on cherchait. Et cela, parce que la raison du carré au carré est comme la deuxième puissance de la raison du côté au côté.

XVI

Et si tu veux diviser le nombre 20 par la racine de 10, élève 20 au carré; c'est 400. Divise 400 par 10, et tu auras 40. La racine de 40 est ce qu'on cherchait.

Je veux maintenant exposer un théorème qui, si tu y réfléchis, te fera comprendre aussi les démonstrations des deux théorèmes qui suivent.

[1] Le ms. a : multiplie la racine de 152 par 4 et tu auras la racine de 608.

XVII

Si tu veux multiplier, par exemple, la racine de 8, moins la racine de 4, par la racine de 8 plus la racine de 4, retranche 4 de 8 ; il restera 4, et le nombre 4 qui reste est ce qu'on cherchait. Pour te faire mieux comprendre cette opération, nous représenterons la figure de la multiplication (*fig. 4*), et nous multiplierons les nombres par la méthode connue. Commençons par multiplier la racine de 8 par la racine de 8 ; le produit est 8. Multiplions ensuite la racine de 8 par *plus* la racine de 4; le produit sera *plus* la racine de 32. Nous avons donc le nombre 8 et la racine de 32; garde-les. Nous finirons notre calcul en multipliant *plus* racine de 4 par *moins* racine de 4 ; le produit sera *moins* 4. En multipliant ensuite la racine de 8 par *moins* la racine de 4, on aura *moins* la racine de 32. A présent, soustrayons du nombre 8 et de la racine de 32, que nous avons gardés, le nombre 4 et la racine de 32, il restera le nombre 4, comme nous l'avons dit : c'est ce qu'on cherchait. On peut aussi dire que la racine de 16 est ce qu'on cherchait.

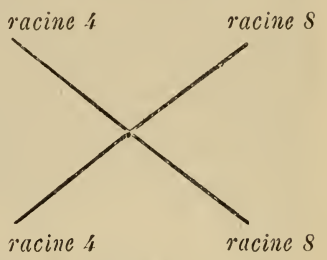

Fig. 4.

XVIII

Et si tu veux multiplier la racine de 8 *moins* la racine de 4 par deux autres racines, de sorte que le résultat soit la racine de 64 et non pas la racine de 16[1], divise 64 par 16 ; tu auras 4. A présent, multiplie 4 par 8; le produit est 32. Multiplie ensuite 4 par 4 ; tu auras 16. Il faut alors les multiplier par la racine de 32 et la racine de 16 ; le résultat sera la racine de 64. Cela est facile à comprendre.

XIX

Pour diviser la racine de 64 par la racine de 8 moins la racine de 4, retranche 4 de 8 et il te restera 4; multiplie le reste 4 par lui-même, tu auras 16. Divise 64 par 16, le quotient est 4. Multiplie alors ce quotient 4 par 8 et tu auras 32. Multiplie ensuite ce 4 par le 4 dont tu dois soustraire la racine de la racine de 8, et tu auras 16. La racine de 32 et la racine de 16 additionnées ensemble seront ce que l'on cherchait. On suit pour ce théorème la même marche que pour le théorème précédent, car le dividende est toujours égal au produit que l'on obtient en multipliant le nombre résultant de la division par le diviseur.

[1] C'est-à-dire, le carré du premier terme du binome, et non pas le carré du deuxième, comme il résulterait de la multiplication de $(\sqrt{8} - \sqrt{4}) \times (\sqrt{8} + \sqrt{4})$, qui est expliquée dans le théorème précédent.

XX

De même, si tu veux diviser la racine de 64 par la racine de 8 plus la racine de 4, retranche d'abord 4 de 8; il te restera 4. Multiplie le reste 4 par lui-même; tu auras 16. Divise 64 par 16; c'est 4. A présent, multiplie ce 4 qui provient de la division par 8; le produit est 32. Multiplie aussi 4 par 4, et tu auras 16. La racine de 32 moins la racine de 16 est donc le résultat donné par la division. Ainsi tu vois que ce théorème implique les mêmes opérations que le théorème précédent; seulement, au lieu de dire, comme dans le théorème précédent, que ce que l'on cherche est la racine de 32 plus la racine de 16, tu dis, dans ce théorème-ci, que c'est la racine de 32 moins la racine de 16.

XXI

Pour diviser le nombre 8 par la racine de 8 plus le nombre 2, ou par la racine de 8 moins le nombre 2, élève 8 au carré, qui est 64, puis élève 2 au carré qui est 4. On revient ainsi aux deux théorèmes précédents.

XXII

Et si tu veux diviser la racine carrée de 6 par la racine cubique de 10, élève 6 au cube qui est 216, et élève 10 au carré qui est 100. Par cette opération tu as rendu égaux les exposants des radicaux et fait de chacun d'eux une racine carrée d'une racine cubique. Divise alors 216 par 100, tu auras 2 et 4 parties de 25. La racine carrée de la racine cubique de 2 et 4 parties de 25 est ce qu'on cherchait.

XXIII

Et si tu veux diviser la racine cubique de 5 par la racine de la racine carrée de 8, élève 5 au carré du carré, qui est 625, puis élève 8 au cube qui est 512. Tu as donc rendu égaux les exposants des radicaux. Divise 625 par 512, et tu auras 1 et 113 parties de 512. Ainsi donc, la racine de la racine carrée de la racine cubique de 1 et 113 parties de 512 est ce qu'on cherchait.

XXIV

Pour soustraire, par exemple, la racine de 8 de la racine de 18, multiplie 8 par 18; le produit est 144. Extrais la racine, qui est 12, et double-la : tu auras 24. Additionne 8 et 18; le total est 26. Retranche 24 de 26, il te restera 2. La racine de 2 est ce que tu cherchais.

Pour en faire la démonstration, il faut que je t'apprenne que si une

ligne droite est coupée, à volonté, en deux segments, les carrés des deux segments sont équivalents à deux fois le rectangle compris par les deux segments, et au carré de la différence entre le plus grand et le plus petit segment.

Soit la ligne droite A B (*fig. 5*), coupée, à volonté, au point C. Retranchons encore de la ligne A C le segment A Z, égal à la ligne C B, qui est le petit segment. Restera la ligne Z C, qui est le surplus du grand segment sur le petit. Or je dis que le double du rectangle formé par les lignes A C, C B, et le carré de Z C, additionnés ensemble, seront équivalents aux deux carrés de A C et C B réunis.

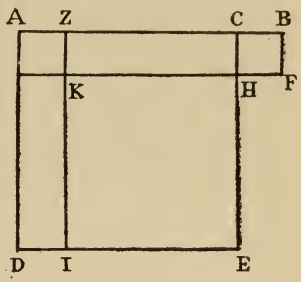

Fig. 5.

Construisons sur la ligne A C le carré A C D E, et sur la ligne C B le carré C B H F, et du point Z menons la ligne Z I parallèle aux deux lignes A D, C E, et prolongeons la ligne F H, selon sa direction, jusqu'à ce qu'elle rencontre la ligne Z I au point K. Puisque la ligne C B est égale à la ligne A Z, la ligne Z B sera égale à la ligne A C, qui est le grand segment, et la ligne B F à la ligne C B, qui est le petit segment. Donc le rectangle B K est égal au rectangle formé par les deux lignes A C, C B, qui sont les deux segments de la ligne entière. De même, puisque la ligne A D est égale à la ligne A C, et la ligne A Z est égale à la ligne C B, le rectangle Z D sera lui aussi égal au rectangle compris par les lignes A C, C B. Donc les deux rectangles K B, Z D sont équivalents au double du rectangle compris par les deux lignes A C, C B, et le rectangle K E qui reste des deux carrés des deux segments est un carré égal au carré de Z C, qui est le surplus du grand segment sur le petit segment, puisque la ligne K H est égale à la ligne Z C, et la ligne E H, qui est son second côté, est, de même, égale à la ligne Z C, puisqu'elle est le surplus de la ligne C E, qui est égale au grand segment, sur la ligne C H, qui est égale au petit segment. Donc, les deux carrés de A C et C B réunis sont équivalents aux deux rectangles B K et Z D, dont chacun est égal au rectangle compris par les lignes A C, C B, qui sont les deux segments de la ligne, et au carré K E qui est égal au carré de Z C, qui est le surplus du grand segment sur le petit segment réunis. C'est là ce que nous voulions démontrer.

Nous donnerons maintenant un exemple avec des nombres. Soit la ligne A B le côté d'un carré dont la surface est 18, et le segment A C le côté d'un carré dont la surface est 8, qui est le carré A E. Quand nous aurons multiplié 8 par 18, la racine du produit sera équivalente au rectangle compris par les deux segments. Et quand nous aurons retranché 24, qui est deux fois 12, racine de 144, de 26, qui est la surface des deux carrés, il restera le carré du surplus du

grand segment sur le petit segment, et sa racine est ce qu'on cherchait.

Et maintenant, au nom de Celui qui est vénéré parmi les nations, je commencerai à parler des théorèmes du calcul algébrique, et je les expliquerai selon ma faible intelligence. Mais avant de commencer, je vais exposer clairement quelques explications préliminaires et je dirai : Tu dois comprendre et savoir que le rapport du carré du carré aux cubes est comme le rapport du cube au carré, et comme le rapport du carré à la chose (racine)[1], et comme le rapport de la chose (racine) à l'unité, parce que le nombre des unités qui sont dans une chose (racine) est comme le nombre des choses qui sont dans un carré[2], et comme le nombre des carrés qui sont dans un cube, et comme le nombre des cubes qui sont dans un carré du carré.

Et toi, garde bien cette proposition dans ta mémoire, car tu auras besoin de t'en souvenir dans les démonstrations des théorèmes suivants.

Je commence :

(*A suivre.*)

[1] Sur le mot *chose*, voyez ci-dessus l'article דבר dans la terminologie, à la fin de mon introduction à cette étude, et l'explication que Motot en donne au commencement du livre de l'algèbre (page 235).

[2] Voy. Leonardus Pisanus, *l. c.*, I, p. 407 : « Quot radices equantur censui, tot unitates sunt in radicem census. »

DOCUMENTS

SUR

LES JUIFS DE WIENER-NEUSTADT

Les adversaires des Juifs répètent sur tous les tons et à tout propos que les Juifs ne sont que des étrangers en Europe et doivent, par conséquent, être soumis à des lois d'exception. On a déjà démontré pour d'autres pays, et on peut le prouver pour l'Autriche, que c'est là un mensonge historique. En effet, toutes les sources attestent qu'il y avait déjà des Juifs en Autriche du temps des Carolingiens[1]. Les familles des Babenberg et des Habsbourg accordèrent même de grands honneurs et de nombreux privilèges à des argentiers et à des banquiers juifs. Un hasard nous a mis en possession d'un ms. de 1453, dont le contenu, légalisé par l'autorité judiciaire, prouve que, vers la fin du moyen âge, les Juifs occupaient encore un quartier spécial à Neustadt avec une administration autonome.

C'est seulement par les recherches des historiens modernes que nous connaissons aujourd'hui les livres fonciers des temps passés. Les premières descriptions de biens-fonds se trouvent dans les *Hub-bücher* (livres d'arpentage), qui contiennent, sous une forme très concise, le nom, la situation et le revenu des immeubles affermés. Au XIVe siècle, on inscrivait tous les immeubles dans un livre spécial, nommé *livre foncier*, en raison de ce qu'il indiquait les possessions immobilières des seigneurs et les changements de propriétaire. La plupart de ces livres fonciers furent tenus en langue latine, mais, au XIVe siècle, on commença à faire usage

[1] Voir *Urkundenbuch von Oberœsterreich*, II, 54-56; *Die Zollordnung von Raffeltædten*, *anno* 903-905.

de la langue allemande mi-littéraire dans les documents judiciaires. Ceux qui, au moyen âge, tenaient les livres fonciers étaient très scrupuleux, comme nous l'avons déjà montré dans un article précédent [1] ; ils avaient toujours soin d'indiquer la confession des possesseurs de biens-fonds. Quand le propriétaire était catholique, il jouissait de tous les bénéfices que lui conférait son droit de cité et de bourgeoisie, et, pour l'immatriculer, il suffisait de mettre la simple qualification de bourgeois ou d'indiquer son métier. Il en était tout autrement quand le possesseur de biens fonciers était juif. A défaut du nom de famille, il fallait ajouter au nom du propriétaire juif le nom de son père et souvent encore l'indication de sa ville natale ou de sa résidence antérieure. C'est à cette circonstance que nous devons maint renseignement sur divers pays et leurs habitants.

On peut être désagréablement impressionné en voyant que les livres fonciers du moyen âge font toujours ressortir la qualité de juif de certains propriétaires. Mais il faut bien se dire qu'il n'y a là aucune intention injurieuse, que c'est pour indiquer, entre autres, que le propriétaire, par cela même qu'il est juif, n'a pas de nom de famille. Aux XIIe, XIIIe, XIVe siècles, il n'est pas encore question de mesures spéciales à prendre contre les propriétaires juifs de biens-fonds. Au XVe siècle seulement commencèrent à se manifester des préventions produites par la différence de religion. C'est qu'à ce moment naquit cette conception que l'unique propriétaire du monde était l'Etat chrétien, et que tous les autres habitants étaient seulement tolérés et pouvaient à l'occasion être chassés. Les employés chargés de tenir le livre foncier durent compter avec cette nouvelle conception, qui, désormais, allait prévaloir partout. A première vue, il pourrait paraître singulier qu'on appelle l'attention, dans ces inscriptions, sur la religion des propriétaires d'immeubles, car la possession d'une maison, par exemple, n'a rien à voir avec les questions confessionnelles. Mais à cette époque où florissaient les corporations et autres institutions surannées, on élevait des barrières partout. Le ghetto juif était séparé des quartiers chrétiens ; il fallait donc aussi inscrire séparément, dans le livre foncier, les propriétaires juifs et les propriétaires chrétiens. C'est ainsi que naquit le livre foncier juif des villes privilégiées. Grâce aux recherches que nous avons faites sur les exilés de la communauté juive de Vienne de l'an 1420, nous avons réussi à découvrir un de ces « livres fonciers des Juifs. » Il se trouve dans un livre foncier très épais, composé de trois vo-

[1] Voir *Revue*, XXVII, 106 suiv.

lumes, dont la partie relative aux Juifs porte le titre de *Liber Judæorum a. d. 1455.*

Ce document, écrit sur du papier ordinairement employé pour les pièces de ce genre à la fin du moyen âge, contient environ 130 inscriptions administratives de maisons, jardins, boucheries, hôpitaux, corps-de-garde, etc. Chaque maison, chaque jardin y est décrit avec ses limites et dépendances, avec l'indication du mode d'acquisition, du montant de la vente, du chiffre de la contribution foncière et de toutes les servitudes, et cela d'une façon si précise que toute contestation sur les limites était rendue impossible. L'écriture employée est tantôt une belle gothique, tantôt une cursive un peu négligée, et presque entièrement de la même main. Toute la vie des habitants du ghetto est dépeinte en termes très simples dans ce document, qui nous donne des détails très circonstanciés sur les faits et gestes du quartier juif de cette époque. Mais avant d'examiner en détail ce livre foncier juif, il me paraît utile de donner quelques renseignements sur les Juifs de cette partie de l'Autriche.

Le 24 mai 1420, tous les Juifs de la Basse-Autriche furent incarcérés, leurs biens furent confisqués, et ils durent chercher un refuge dans les pays voisins. L'année suivante, deux cents Juifs furent brûlés sur un bûcher érigé sur le « pré aux oies » d'Erdberg (faubourg de Vienne). On n'a pas encore retrouvé les actes de procédure relatifs à cet autodafé, il n'en reste qu'un seul document, le libellé du jugement [1]. D'après cette pièce, les Juifs auraient encouru ce châtiment pour avoir profané une hostie. Mais le duc d'Autriche a-t-il réellement expulsé ses sujets juifs uniquement à cause de ce prétendu sacrilège ? Après de longues recherches, nous avons découvert de nombreux documents qui nous font supposer que cette expulsion eut lieu pour des motifs tout différents. En effet, parmi les dix mille titres de créance antérieurs à 1421, cinq cents environ appartenaient à des Juifs, et on trouva sans doute que le moyen le plus expéditif de payer les dettes était de faire disparaître les créanciers.

Mais longtemps avant 1420, il y avait déjà des Juifs à Wiener-Neustadt, comme le prouvent six anciennes pierres tumulaires, encore parfaitement conservées dans le mur de cette ville. La plus ancienne de ces pierres tumulaires porte la date du 25 sivan 5045 (= 19 juin 1285), et la plus récente celle du 18 élloul 5149 (= 9 septembre 1389). Il est singulier qu'il ne reste pas de pierre tumulaire

[1] Wertheimer, *Die Juden in Œsterreich*, I, 19, 60 suiv., et J. E. Schlager, *Wiener Skizzen*, II, 227 suiv.

d'une date postérieure, puisqu'il est établi par des documents que les Juifs possédèrent de grands immeubles à Wiener-Neustadt de 1420 à 1496. Il semble que, lors de l'expulsion des Juifs en 1497, la fureur populaire n'épargna pas même le cimetière juif; on voulait faire disparaître entièrement les Juifs de la ville. Cet incident douloureux de la vie des Juifs de Wiener-Neustadt a été oublié; peu à peu les Juifs sont revenus dans cette ville, qui est redevenue aujourd'hui une importante cité industrielle et, parmi ses 40,000 habitants, compte 70 à 80 familles juives. Le monument le plus intéressant qui nous reste des Juifs de cette ville est, sans contredit, ce « recueil d'archives des Juifs », que nous avons trouvé dans cette ville et qui permet de reconnaître, grâce à 130 inscriptions légalisées, l'étendue, la forme et la population du ghetto juif de Wiener-Neustadt. Ce document se trouve aujourd'hui dans les archives communales de cette ville et forme la première partie d'un gros ms. in-folio de 652 feuilles, contenant des inscriptions de garanties de l'an 1453 à 1645, des legs de l'an 1455 à 1538 et des lettres de gage de 1592 à 1645. Du folio 640 à 652, sous le titre de *Liber Judæorum 1453*, cent trente inscriptions de garanties sont notées très explicitement. Les inscriptions étaient ainsi formulées : 1° *ut litera imperatoris sonat*, quand il s'agissait d'un rescrit impérial adressé à celui qui tenait le livre foncier ; 2° *ut litera Judenbrief*, *Kaufbrief*, *Wechselbrief sonat*, sur la présentation d'un document administratif et d'où il ressortait comment le nouveau propriétaire avait acquis la maison ou le bien-fonds ; 3° *jussu consulum*, ou bien *jussu Burgermeister*, sur l'ordre des représentants de la Commune, qui, dans certaines circonstances, recevait du souverain des biens-fonds à répartir et qui en vendait parfois une partie aux habitants juifs. La première immatriculation est datée du 8 mai 1453 (Eritag u. Floriani), et la dernière inscription de garantie est datée du 15 mai 1515 (vendredi avant la Pentecôte). Le fait que les Juifs possédaient déjà avant 1453 des immeubles à Wiener-Neustadt est prouvé par le n° 1, où il est dit que la maison concédée confine, d'un côté, à la synagogue et, de l'autre, à une maison voisine appartenant à un Juif (*der Morchel judin haws*). Au n° 2, il est déjà fait mention d'une rue des Juifs. Le n° 10 parle de l'officiant des Juifs (Cantor) et du bain de purification des Juifs. Le n° 13 décrit une grande maison qui était « autrefois le tribunal ». Au n° 15, il est question d'une maison confinant au poste de police. Le n° 32 mentionne la concession d'une écurie et le n° 56 parle, à la date de 1471, d'une nouvelle rue des Juifs. Le n° 69 décrit la situation du cimetière juif (Judengarten). A partir du n° 121, le

nom du propriétaire est déjà accompagné quelquefois de la mention : « établi ici autrefois ». Et, de fait, en 1496, un mandat impérial fut proclamé en Styrie, Carinthie et Carniole ainsi qu'à Wiener-Neustadt et à Neunkirchen, enjoignant aux Juifs de ces contrées de quitter le pays avant le jour des Rois de l'année suivante. Les habitants de Wiener-Neustadt n'exécutèrent pas très promptement cet ordre impérial, car, dans ce livre des Juifs, il y a encore des inscriptions de ventes faites par des Juifs ou à des Juifs jusqu'à l'an 1513. Au n° 125, le 14 mai de l'an 1498, il est dit, à propos d'un héritage, que du « *temps des Juifs* », le bien se composait de trois parts. Il est probable qu'après 1498, il n'y avait plus de Juifs résidant à Wiener-Neustadt. A partir de cette date, on trouve des transactions en vue de la reprise des biens des Juifs. Le n° 129 et le n° 130 mentionnent encore deux concessions concernant des Juifs étrangers (Neussedlitz et Eisenstadt).

Après avoir expulsé inexorablement ses Juifs, la commune de Wiener-Neustadt paraît avoir reçu en cadeau de l'empereur toutes leurs maisons et acquis d'eux quelques pièces de terre. Jusqu'à présent, il n'a pas été possible de retrouver dans les archives de cette ville le moindre document concernant ces faits. Il est, d'ailleurs, fort surprenant qu'il existe encore dans cette ville des documents aussi anciens, car il y eut à Wiener-Neustadt des incendies si considérables que c'est miracle que les pièces anciennes n'aient pas toutes disparu dans les archives.

Il est assez remarquable que, dans ces inscriptions, on indique le plus souvent la résidence antérieure des Juifs. Les villes autrichiennes citées sont : Klosterneubourg, Neunkirchen, Herzogenbourg, Bruck-sur-la-Leithe. Les villes de Styrie qui y sont mentionnées sont : Graetz, Judenbourg, Marbourg, Rohitsch, Radkersbourg et Knittelfeld. Parmi les localités de la Carniole, on cite Laibach, et, parmi les villes hongroises, Presbourg, Œdenbourg, Eisenstadt et Ofen. Comme villes allemandes on cite : Passau, Ratisbonne et Chemnitz, et, en fait de villes de la Bohême, Prague et Eger. Comme on voit, les Juifs de Wiener-Neustadt étaient originaires de diverses contrées.

A notre grand regret, nous n'avons pas pu découvrir tous les documents antérieurs mentionnés dans ce recueil, et il semble qu'ils aient été perdus. Il n'existe dans les archives de Wiener-Neustadt que huit documents hébreux, dont sept appartiennent à ce livre des Juifs, et le huitième, du 22 juin 1383, est un titre de créance, qui, comme on le reconnaît déjà par la date, n'a aucun rapport avec le livre des Juifs. Il résulte de la comparaison que nous avons faite de ces documents hébreux avec les

inscriptions que les premiers étaient les documents originaux destinés au secrétaire du livre foncier pour qu'il pût exécuter les inscriptions. Ces documents originaux, publiés ici en appendice, doivent, en conséquence, être incorporés dans le *Judenbuch* de la manière suivante :

Document	I	au folio	650 *b*, n° 114.
—	II	—	649 *b*, n° 102 [1].
—	III	—	649 *b*, n° 103.
—	IV	—	640 *a*, n° 8.
		ou	649 *b*, n° 102.
—	V	—	647 *a*, n°s 79, 80, 81.
—	VI	—	647 *b*, n°s 84 et 86.
—	VII	—	640 *a*, n° 4.

A partir de 1510, on constate que les Juifs autrichiens ne pouvaient plus ni prêter sur des biens-fonds ni en acquérir. Dans les *Panthaidings* autrichiens, on commence, à cette date, à recommander, tous les ans, aux bourgeois et aux artisans chrétiens de ne recevoir aucun prêt des Juifs sur des biens-fonds. A partir de cette époque, il fut interdit aux Juifs de posséder en Autriche la moindre parcelle du sol [2]. Jusqu'en 1848, l'Autriche resta fidèle à ces principes. Sous le règne bienfaisant de l'empereur François-Joseph, cette loi fut abolie, et, dans tous les pays héréditaires de l'Autriche, les Juifs peuvent posséder des immeubles.

Pour terminer, je voudrais encore faire remarquer qu'en Autriche le mot *Judenbuch*, « livre des Juifs », a un sens tout autre qu'en Allemagne. En ce pays, durant le moyen âge, le *Judenbuch* est un véritable registre de créances, où le tribunal fait inscrire les dettes des chrétiens et où l'on décrit en même temps, d'une façon précise, le gage du prêt. Les documents du moyen âge font souvent cette mention : « comme il est écrit dans le *Judenpuech* ». Mais nous savons seulement par le *Liber Judæorum* de Wiener-Neustadt que le « livre des Juifs » était, en Autriche, un livre uniquement destiné à enregistrer les possessions foncières des Juifs [3].

[1] Ce document II peut aussi se rapporter à f° 640 *a*, n° 8.

[2] Cette interdiction ne s'appliquait ni aux ghettos juifs de l'Autriche ni aux possessions des Juifs de la cour impériale (*Hofjuden*).

[3] Sous le rapport de l'ancienneté et de la richesse du contenu, ce document rare n'est surpassé que par le *Judenschreinsbuch* de la cure de Saint-Laurent de Cologne, publié par MM. Stern et Honiger.

Nous essaierons d'utiliser, dans un travail ultérieur, les nombreux matériaux contenus dans ce « livre des Juifs », et qui nous aideront, avec d'autres documents, à étudier la vie, le commerce, les relations, l'organisation des communautés des Juifs et à expliquer les noms mentionnés dans ces 130 inscriptions. En attendant, ce *Liber Judæorum* peut être considéré comme une nouvelle source pour l'histoire des Juifs et un souvenir de cette époque malheureuse dont Isserl de Neustadt disait dans ses Consultations (*Teroumat Haddéschen*, n° 309) que les « Juifs n'y pouvaient exercer d'autre profession que le commerce d'argent [1] ».

Vienne.

S. Schweinburg-Eibenschitz.

APPENDICE.

I

DOCUMENTS EN CARACTÈRES HÉBRAÏQUES SE RAPPORTANT AU LIVRE DES JUIFS.

Document I, se rapportant au f° 650 *b*, n° 114, du *Judenbuch*. C'est une quittance en hébreu du juif Liephart donnant main-levée à Hans Part Schuester de l'hypothèque sur la maison de Lemplein le juif. Liephart le juif atteste que Hans Part Schuester a payé l'hypothèque prise sur la maison de Lemplein (entre 1491 et 1497).

Au *verso*, en cursive très lisible :

איך ליעפהארט יוד בְּקינן דאז דער האנז פארט שוסטער פירגער

[1] Comme ce n'est pas le but de notre travail de fournir une biographie complète de l'auteur du *Teroumat Haddéschen*, nous renvoyons aux excellents articles sur Isserl de Neustadt que M. A. Berliner a publiés, en 1869, dans la *Monatsschrift* de Frankel-Grätz. M. Güdemann a également parlé d'Isserl de Neustadt et de son temps dans les 2e et 3e volumes de sa *Geschichte des Erziehungswesens bei den Juden*. Tous deux ont commenté d'une façon très exacte les mêmes matériaux. Pour le lecteur attentif, les noms singuliers mentionnés dans notre livre foncier deviendront clairs s'il songe que la communauté juive de Wiener-Neustadt était composée de membres venus de différentes principautés, surtout d'exilés de la Basse-Autriche qui avaient été les témoins des persécutions les plus terribles.

צו דער ניאושטאט אוף דין זאטץ דעז לעבל יודען הויז בעצאלט האט אונד איסט אהם דער אויזצוג פירפאס גֶזַגט דאז זאלל אהם אונד זיינען ערבען אַן שאדען זיין דאז געלאָב איך ליעפהאַרט אין גענגענווערטיקייט דעז ערבארען ווייזען הערען גאשפארן הולצער דיאצייט גרונדהערר טריילך אונד אונגעפאָרליך.

נכתב יום ג׳ טבת נאום ציכריל.

Document II, se rapportant au f° 649 *b*, n° 102, et au f° 640, n° 8, du *Judenbuch*. Au *verso* : Der Mindl judin Gemacht brief. Mindl, veuve de R. Yitzhak bar Elyakim, jure devant le collège rabbinique qu'elle n'a rien reçu de son mari sur son douaire, et reçoit en échange la maison que son mari a laissée (2 avril 1462).

במותב תלתא הוינא אתה לקדמינא מרת מינדל אלמנת הנדיב ר׳ יצחק ב״ר אליקים ז״ל ורצתה לישבע על כתובתה ולגבותה בב״ד וכן עשינו השבענו אותה בשבועת התורה ובנקיטת חפץ על דעתינו ועל דעת המקום ב״ה שתגידה לנו כל מה שהניח לה בעלה ז״ל ושלא תכחש לנו דבר וגם שלא בדבריה מרמה ושלא נתנה בעלה במתנה לבד כדרך הנשים וגם שלא התפיס לה בעלה צררי ושלא קבלה שום דבר בכתובתה ושאלנו אותה מה שהניח לה בין מקרקעי בין מטלטלי או מזומני והגיד לנו בשבועה הנ״ל והערכנו אותה בשומאת ב״ד ולא הגיע הכל לסך כתובתה לכן נתננו והגבהנו לה הבית שהניח לה בעלה וכל מה שבידה בכתובתה והשבעת דלעיל והעכו׳ דלעיל וגטיה דלעיל נעשה בציווי ב״ד החשוב מ׳ה׳ר׳ר׳י׳ כ״ץ שמינו אותנו ב״ד על כך ומה שנעשה היום ביום ו׳ ב׳ אייר ר׳כ׳ב לפ״ק.

חתמנו לעדות ולראייה והכל שריר וקיים.

יצחק ב״ר אבי העזרי זלה״ה
משה ב״ר יהושע שלי״ט
שלמה ב״ר יחזקאל שלי״ט
} ישיבת ב״ד דלעיל נעשה על פי נאום יוזמן כהן.

Document III, se rapportant au f° 649, n° 103, du *Judenbuch*. Au *verso* : Acte de douaire remis à Krondl, la juive, veuve de Hayyim fils de Hoschua, au sujet de la maison de son mari. — Texte hébreu du document identique au Document II. Différences : 1° nom de la femme, מרת קרונ׳ל בת ר׳ נפתלי ז״ל אלמנת ר׳ חיים ב״ר יהושע; 2° l'objet de la remise, והגבהנו לה השטר חוב המגיד חמישים זהובים הגרייך שהניח לה בעלה; 3° vérificateurs et assesseurs du tribunal et date du jugement (22 mai 1488) :

נעשה בציווי בד״ה ר׳ אליקים בן מהר״ר קלונימוס.

ומה שנעשה היום ביום ה׳ י״ב סיון ר׳מ׳ח לפ״ק הכל שריר וקיים.

יצחק ב״ר אבי העזרי זלה״ה
אברהם במהר״ר אהרון יונה זצ״ל
שמואל במהר״ר קלונימוס זצ״ל.

Document IV, se rapportant au f° 640 *a* et 649 *a*, n°s 8 et 102 (du 19 juin 1467).

Au *verso* : Acte de vente entre Hayyim fils de Hoschua, le juif, et sa sœur Mindl, la juive.

זכרון עדות שהיתה בפנינו בשישי בשבת בששה עשר יום לחודש תמוז ש"ה'א אלפים ומאתים ועשרים ושבע ל"ע למ' ש"מ כאן בעיר ניאושטט איך אמרה לנו מרת מינדל בת ר' משה ז"ל הוו עלי עדים וקנו מאתי בכל לשון של זכות וכתבו וחתמו ותנו לו לאחי ר' חיים ב"ר יהושע ז"ל להיות בידו לזכות ולראיה מחמת שרציתי ברצון נפשי ובדעת חפיצה והנני מודה בפניכם היום בג"נ ו"א דלא בהשטאה שנטלתי וקבלתי מן אחי ר' חיים הנ"ל חמישים זהובים אדומים כולם מטבע הגרייך טובה ותקולה והם עלי בהלוואה וטשו וקבלתי עלי לפורעם לו מתי שיתבעם ממני ומעכשיו נתתי לו ארבע אמות קרקע בחצרי במתנה גמורה ואגבן הרשות והשלשתיו ומניתי אותו אפוטראפא על כל נכסי וקרקעי ומטלטלי מוחזקין ודאין ועל כל בעלי חובות שלי הן מולין הן ערלים לגבות מהם כל הזהובין הנ"ל מתי שירצה עד גמירה בין בפני בין שלא בפני מן כל שפר ארג נכסין וקנינין דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודעתיד א' ל' ב' נכסין דאית להון אחריות ודל' לה' אחר' כול' יה' אח' ויערב' למיפרע מנהון שטר חוב זה בחיי ובמותי ואפילו מן גלימא דעל כת' מן יומא ד' ול' וי' לו כוח ורשות ול' ה' מכ' לשוף אותי ולהוציא ממני כל הזהובים הנ"ל בכל ב"ד שירצה בין בדינא יש' בין בדא"ה וכל מה שיוציא על ידה כדי לכוף אותי וכל ההחזיקות שיקבל על כחה קבלתי עלי כמו כן לפרוע לו ויהא נאמן לומר וכל הבא מכחו בלא חרם ובלא שבועה ובלא שום אלה בעולם כמה הוציא על כחו וכמה חזיקות קבל על כחו וכ' זמן ששטר חוב זה ישנו תחת ידו או מי"ה מכחו בדלא קריעה ובדלא כוחם עליו שובר אז איני נאמן לומר ול' ה' מכחו ששטר זה פרוע או מזויף הוא או כולו או מקצתו אלה א' ה' מכ' נאמנים ליגבא השטר בלא ח' ובל" שב' וד' שום אלה שבעולם וכל הוצאות והחזיקות עד גמירא וכל מי שיבא מארבע רוח' שבע' בין ברשות בין שלא ברשות שיקום ויהגה ויטעון ויערער וישתעי דינא בהדיה או עם דאתי מחמת כולם יה' ד' בטלין ומב' לא שר' ולא קי' וח' כח' הנ' ש' ב' מ' וכט' אחר מלבד שלא לעשות לו מהם שוברין לא בדינא ישראל ולא האומות וכל מודעי דמבטלין בהין מודעי ואחרות שטר חוב זה קבלתי עלי ועל יורשי' אחרי כחו' כל שטרי חוב דנהג' בישראל ה'כ'ח'ד'כ'ר'ד'כ דשטרי וכל הכת' בשטר זה בשינוי לחין יהי נסמך לזכות אחי ר' חיים הנ"ל והטעון אחריו כטוען אחר מב"ד ותמיד ר' ב' ה' על העלונה והטוען אחריו ת' ר' על התחתונה וכל ד' דלעיל נעשה בב"ד חשוב וכתיקון חכ' וכהל' המועיל לקנינא מן מרת מינדל בת ר' משה ז"ל הנ"ל לר' חיים ב"ר יהושע ז"ל בין לחזיקות ולהוצאות בכל מה דכתוב לעיל במנא דכשר למקנא ביה [מ' בפניכם כמו טופה רוב דביני חטי דין קיומיהון] והכל שריר וקיים.

יוסף ב"ר מנחם הכהן ז"ל
יוסף ב"ר יהודא ש"ל"ר"ט.

Document V, se rapportant au f° 647 *a*, n°s 79, 80, 81 (du 23 janvier 1480). D'après ce document, Moïse, fils du martyr Isaac, assure à Cémah, Vilein et Jona, enfants de sa fille Blumel, la propriété de la créance qu'il a sur Caspar Seevelder.

Au *verso* : Des Muschel juden Uebergabbrief :

אנחנו עדים החת"מ מעידים שבא לפנינו מהר"ר משה בן הקדוש הר"ר יצחק ואמר לנו הוו עלי עדים וקנו ממני בקנין אגב סודר וכתבו בכל לשון של זכות ויפוי כוח ובכל אופן המ' ואף חתמ' ותנו להם לשלשה ילדים יוצאי חלציה של בתי מרת פלומל ואיל"הן מ' צמח מ' ויליין ור' יונה לזכות ולראייה ולעדות מחמת שרציתי ברצון נפשי ובדעת שלימה ומיושבת והנני מודה בפניכם כמודה בבד"ח על טענת חברו הודאה גמורה שרירא וקיימא ואמיתית דלא להשטאה ודלא למיהדר ביה מין יומא דין ולעולם שהחיובה שחייב לי האדמאי גשפר זיפעלדער הם של שלושה ילדים של בתי הנ"ל מ' צמח מ' ויליין ור' יונה הנ"ל וקנה להם החובות הנ"ל וכל שיעבדיהון ולזכותו להם בכל אופן שאמרו חז"ל וכל מי שיבא מארבע רוחות העולם בן ובת א' וא' ק' ור' יה' ואר' א' נ' ו' ח' ד' ב' וד' ד"ב שיקום ויהגה וישעון ו' ו' ד' עם השלשה ילדים של בתי הנ"ל לבטול כוח שטר אודיתא וזכותא בין בכולו בין במקצתו י' ד' ב' ומ' ל' ש' ול' ק' מ' כח' ה' ש' ב"א ולא ישתעו דבריו בישראל ול' ב"ד ה' וכל טענותיו יהיו כטעון אחר מ"ב וחשובין דל' ל' להם ש' ד' ובכל מקום יהא ידי המחזקים שטר אודיתא זה וזכות דא על העלוונה לידי המ' בכ' או במוק' על התחתונה ועוד אמר מהר"ר משה הנ"ל ב"ע ח"מ שטר אודיתא וזכותא דא כתבוהו בשוקא וחתמוהו בברא כי היכי דלא ל' כמלתא דטמירתא אלא גלוי ומפורסם יה' לכל וכוח שטר אודיתא וזכותא דא לא יפסל ולא יגרע ביה לשון אות או תיבה או חיסור לבין אות או תיבה או מ' ש' מ' וטשטש וגמגום לא קרע בבית דין הח' אדרבה יהא בחזקת כוח לשלשה ילדים של בתי הנ"ל ובפנינו עדים ח"מ ביטל מהר"ר משה כל מודעי או שיתיד הוא למסור על שטר אודיתא וזכותא הנ"ל קיבל עליו מוהר"ר משה הנ"ל כח' כל שט' איד' וזכ' דנהיגי בישראל העשוין כ'ח'ז'ל'ה'ד'כ'ו'כ'ד'ש'ט' וקנינא מן מהר"ר משה בן הקדוש הר"ר יצחק הנ"ל למרת צמח ולמרת ויליין ולר' יונה הנ"ל כמבואר לעיל כל מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למיקנא ביה [ומיושבת אינו ליכר ו' העברת קולמוס העלוונה טשטש בין כל ומודעי] וחתמנו היום באחד בשבת אחד עשר יום לחדש שבט שנת ר"מ לפ"ק [הכל שריר וקיים].

פסח ב"ר שמואל שלי"ט
יוסף בהר"ר יהודא שלי"ט.

Document VI, se rapportant au f° 647, n°s 84 et 86 (du 25 février 1484). On lit, dans ce document, que Moïse, fils de Jonathan, de Presbourg, nomme pour son petit-fils Joseph, âgé de moins de dix ans, un tuteur chargé d'administrer toute la fortune que lui a laissée Obadia.

Tuteur : Rabbi Simon bar Yitshak, de Wiener-Neustadt ; testateur : Rabbi Obadia ben Rabbi Mosché ; héritier : le mineur Joseph ben Rabbi Obadia de Wiener-Neustadt.

Au *verso* : Pouvoir donné par Joseph le juif à Simon Liephart :

זכרון עדות שהיתה בפנינו עדים ח"מ ברביעי בשבת בתשעה
ועשרים יום לחודש אדר הראשון שנת ה"א ומאתאים וארבעים
וארבע ל"ע למ' שא' מו' כאן מתא בעיר פרישפורק איך בא לפנינו
ר' משה ב"ר יהונתן ז"ל ואמר לנו הוו עלי עדים וקנו ממני בקנין
גמור אגב סודר וכתבו בכל לשון של זכות וחתמו ותנו ליד חמי ר'
שמעון ב"ר יצחק להיות בידו וביד באי כוחו לעדות ולזכות ולראייה
איך שרציתי ברצון נפשי בלי אונס כלל כי אם בלב שלם ובנפש
חפיצה ובד' שלימה ומיושו' והנני מודה בפניכם בהודאה גמורה
כמודה בפני בד"ח דלא בהשטאה דלא להש' ודלא למיהדר ביה
מן יו' דנן ולעו' ומעכשיו אני נותן לחמי ר' שמעון הנ"ל ארבע
אמות קרקע בחצרי במתנת בריא ולא במתנת ש"מ ואגבן ואגב
קנין סודר הנ"ל אני ערכה ממנה את חמי ר' שמעון הנ"ל להיות
מורשה ואפיטראפא ואנטלאר ובעל דין שלי על כל הזכות ותביעות
ויפוי כוח שיש לי מחמת אחריות נכסים עזבין ר' עובדיה ב"ר
מנחם ז"ל שנפלו לבני בני ר' יוסף ש"י ועדיין לא הגיע לעשר שנים
והנני ממנה אותו מורשה ואפיטראפא ואנטלאר ובעל דין על כל
אותם נכסין עזבין דר' עובדיה הנ"ל הן כסף הן שוה כסף קרקעות
ספרים ומטלטלין כל מה שהוא ובכל מקום שהוא ובי דמי שהן
הן איש או הן אשה קטון וגדול על כל הטענות וערעורים שיש
לי עליהם או שיש להם עלי יכול חמי ר' שמעון הנ"ל לדון
ולערער עמהם או לפשר עמהם ויהיו במקומי ידו כידי פיו כפי
דברו כדברי ועש' כעש' ויכול חמי ר' שמעון הנ"ל לדרוש ולחקור
ביד מי מונחים נכסי עזובין ר' עובדיה הנ"ל בכל מנין ואופן שירצה
הן להכריז בב"ה קול אל זה וחפש ע"י עמהם בכל דרך שיוכל
חמי ר' שמעון הנ"ל לדרוש ולחקור היטב ביד מי מונחים נכסים
עזובין הנ"ל ומאז לדין ולערער עם המחזקים בכל ענין הן בד"י הן
בד"ה הכוח והרשות בידו ויכול חמי ר' שמעון הנ"ל ליקבע הזמן
ולבטל זמן, ולאחווה אחוואתה ולזכה זכותו ולאתאה מאתאתו
וכל מה שיעשה יהא עשוי ואין לי לומר לתקוני ולא לעוותי
וכך אמר ר' משה הנ"ל בפנינו עדים ח"מ שטר הרשאה זו כתבו
בשוקא וחתמ' בברא כי היכי דלא הווי כמילתא דטמירתא אלא גלוי
ומפורסם לכל ושטר הרשאה זו לא יפסל כחו ולא יגרע לא
מחמת חיסור לשון תיבה או אות ולא מחמת יותר שום טשטוש
או נדנד או גרר או מחק או טיפת די' מ' התפלית עליו או קרע
שאינו קרע ב"ד ולא מחמת שום לשון דאישתמע לתרי אפי אלא

הכל יהא נדרש ונדור לזכות לייפוי כוח ממחזיק שטר הרשאה ולעולם יד בעל השטר העליונה והמערער עליו ידו על התחתונה וכך אמר לנו ר׳ משה הנ״ל הנני מבטל בפניכם כל מודעי ומודעי דמודעי ומודעי דנפקי מגו מודעי עד כל סוף כל מודעי דמודעי שמסרתי כבר או שעתיד אני למסור על שטר הרשאה זו כולם ביטלתם בפניכם היום בכל לישנא דאמר׳ רבנן דמבטלין בהון מודעות ואחריות שטר הרשאה זו קבלתי עלי ועל יורשי אחרי כחומר כל שטרי הרשאות העשוין בישראל כ״ח ד׳ כ׳ ו׳ כ׳ דשטרי וקנינא מן ר׳ משה ב״ר יהונתן הנ״ל לחמיו ר׳ שמעון ב״ר יצחק הנ״ל בכל מה דכתוב ומפורש לעיל במנא דכשר למיקנא ביד [העברת קולמוס דעל עובדיה מ׳ באה מטושטשת דין קיומיהון] והכל שריר וקיים.

אליקים במהר״ר קלונימוס זצ״ל
המכונה וייבלין חתן מוהר״ר חיים ז״ל הי״ז
יודה במהר״ר שלמה ז״ל ה״ה המכונה ליברמן.

הועתק אות באות מגוף הכתב [העברת קולמוס בפניכם דין קיום ה׳ העתקה זו ההועתקה מגוף הרשאה] הכל שריר וקיים.

תנחום בן מהרי״ל זצ״ל
אברהם ב״ר תנחום שלו״ט.

Document VII, se rapportant au f° 640, n° 4 (du 22 août 1440), et indiquant que la femme Selda, fille de Hiskiyya, et son époux, Hayyim, fils de Berakhia, de Marbourg, ont vendu pour 45 « livres de Vienne », à Mordekhaï, fils de Berakhia, leur part d'une maison sise à Wiener-Neustadt :

זכרון עדות שהיתה בפנינו בחמישי בשבת בשלושה ועשרים יום לחודש אלול שנת ה״א ומאתים ל״ע למ׳ שא׳ מונין כאן בעיר מרפורק איך שבאתה לפנינו מרת זעלדא בת ר׳ חזקיה והדר בעלה ר׳ חיים ב״ר ברכיה ז״ל ואמרו לנו הוו עלינו עדים וקנו מאתנו בכל לשון של זכות וכתבו וחתמו ותנו לאחי ר׳ מרדכי ב״ר ברכיה ז״ל וזוג׳ וליור׳ להיות בידם וביד הבא מכוחם לזכות ולראייה מחמת שרצינו ברצון נפשינו שלא באונס אלא בלב שלם ובנפש חפיצה ובדעת שלומה והננו מודים בפניכם היום בהודאה גמורה באמ׳ ואמ׳ שלא בהשטאה שנטלנו וקבלנו מן אחי ר׳ מרדכי ומן זוגתו הנ״ל חמש וארבעים ליטרא פשיטים כולם מעות וינאר ובהם מכרנו להם כל חלקינו בבית העומד בעיר ניאושטט ברחוב היהודים וכל השייך לו המצאון במצריו למטה בשטר זה עם מוצ׳ ועם מוב׳ ועם פתחיו וחלו׳ וחדר׳ ועליו׳ ועם כל הגגין שעליו הן של עצים הן של אבנים הן של ברזל ועם כל הזכות שיש לנו בו והרי כל חלקינו בבית הנ״ל וכל השייך לו הנל מהיום בחזקתם עומקא ורומא מתהום ארעא ועד רום רקיעא וקבלנו עלינו מהיום לפצות ולהדיח ולסלק מעליהם כל דין טענה וערעור ולהעמיד בידם מכירה זו בשופי וקניינין דאית לנו תחת כל שמיא דקנינא ודעתיד אנו למיקניא ביד נכסין דאית להון אחריות

ודלית להון אחריות כולהון יהון אחראין ויערבאין ומשועבדים לצוריך פצוי מכירה זו הנ"ל ולא נשתייר לנו מדמי המכירה זו הנ"ל לא עליהם ולא על יורשיהם לא משוה זוז למעלה ולא משוה זוז למטה לפי שנתפרענו מהם הכל עד גמירא ומכירה זו שמכרנו להם מכירת עלמין מכירה גמורה חתוכה חלוטה שרירא וקיימא ודלא להשנא ודלא למיהדר ביה מין יומא דנן ולעולם ויהא להם כוח ורשות במכירה זו הנ"ל להוריש ולהנחיל להשכין ולהחליף להשכיר ולמכור וליתן במתנה ולעשות ביה כל מה שירצו ואינש לא ימחה מכירה מידם ואילו הן מצדי הבית והחצר והכל השייך לו מצד מזרח מקצת הרשות הרבים ומקצת ביתה החרמנת מרגריט נאטרין מצד מערב ביתו של ר' שלום ב"ר גרשון ז"ל מצד צפון חריצת חורבה של ר' שלום הנ"ל מקצת גינה של החרמנת הנ"ל ומצד דרום רחוב היהודים ובתוך המצרים הללו לא שייכו לנו ולא ליורשינו ולא הבא מכוח כלום כי הכל מכרנו להם כמבואר לעיל וכל מי שיבא מארבע רוחות העולם בן ובת אח ואחות קרוב ורחוק יורש או נוחל יהודי וארמאי אוכל נכסינו ופורע חובותינו דאתי ברשותינו ודאתי דלא ברש' דיקום ויהגה ויטעון ויערער וישתעי דינא עם ר' מרדכי אחי וזוגתו הנ"ל או עם הבא מכוחם מחמת מכירה זו הנ"ל כדי לדוחקם ולסלקם הימינו יהיו דבריו בטלין ומבטלין ולא שרירין ולא קיימין וחשובין כחרס הנשבר שאין בו ממש וכטוען אחר מעשה ב"ד דלא למיעבד ביה דינא לא בדינא ישראל ולא בדינא האומות וכל מודעי ו' ד' ו' דנ' מג' מ' עד סוף כל מודעי דמ' שמסרנו כבר ושאנו עתידין למסור על שטר מכירה זו ופיצוי זה הכל קבלנו עלינו ועל יורשינו אחרינו כחומר כל שטרי מכירה ופיצוין דנהגין בישראל העשוין כתיקון חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי וקנינא מן מרת זעלדא בת ר' חזקיה ומן בעלה ר' חיים ב"ר ברכיה הנ"ל לר' מרדכי אחיו ב"ר ברכיה ז"ל הנ"ל ולזוג' וליורש' הנ"ל.

[ניאושטט דעל המחק ים סתומה היהודים דעל המחוק ו' מההום דבריני חטאי ארעא דעל המחק א' דשמיא דעל המחוק סתומה ושלום דעל המחוק ב"ר גרשון ז"ל מצד צפון מקצת חורבה של רב שלום הנ"ל דבריני חטאי א' כדמבואר דעל המחוק מכירה המחוק דין קיומיהון] והכל שריר וקיים.

הועתק אות באות מגוף הכתב
יוסף ב"ר נחמן שלי"ט
ברוך ב"ר מרדכי שלי"ט.

II

Inscriptions de pierres tumulaires existant encore a Wiener-Neustadt.

1.

אבכה במסתרים [] ואקונן בחדרים [] והספד אעורה [] וקנים אגבירה []
על כלי חמדה [] אשר אני אבדה [] זוגתי מרת חנה בת ה"ר יעקוב
שהלכה לעולמה בכ"ה' לסיון ביום ג' שנת מ"ו' לפרט לאלף השישי
ת"ה"א נ"צ"ב"ה' א"ס'.

Je pleure en silence et je gémis en secret, et j'éveille ma douleur pour pleurer amèrement le joyau que j'ai perdu, mon épouse Hanna, fille de Rabbi Jacob, partie pour l'autre monde le 25 sivan, le mardi, en l'an 5046 (= 1286).

Que son âme jouisse de la béatitude éternelle. Amen, sélah.

2.

זאת מצבת קבורת מ' גוטה אשת ר' שלום שהלכה לעולמה
כ"ה' לאב שנת מח לפרט לאלף השישי לבריאת עולם ת"נ"צ"ב"ה'
א"א"ס'.

Ceci est le monument funéraire de dame Guta, épouse de Rabbi Schalom, partie pour un monde meilleur le 25 ab de l'an 5048 (= 1288).

Que son âme jouisse de la béatitude éternelle. Amen, sélah.

3.

אש יגעוני קדחה רעיוני ריתחה ליבי ישום במרקחה יומם
אקרה לבכיה ולילה לא דומיה ואזכרה ואהמיה אהה ואויה
ונהי והי על מות לבן חמודות ר' שמריה בני יקיר לי שמחת גלי
אשר לוקח מאתי בשבת ה' לתמוז ונקבר ביום א' ע"ג"ם' לאלף השישי
ו"ת"נ"צ"ב"ה' אמן סלה.

Un feu dévorant embrase mes pensées, trouble mon cœur, et me tourmente. Le jour, je crie au milieu des pleurs, et la nuit je ne goûte pas de repos, et quand je pense à lui, je gémis et me lamente. Aho ! weahi ! ounhi ! wahhi ! ainsi je gémis sur la mort de mon fils chéri Rabbi Schemariah, la joie de ma destinée, qui m'a été enlevé le samedi 5 tammouz et a été enterré le dimanche, l'an 5113 (= 1353).

Que son âme jouisse de la béatitude éternelle. Amen, sélah.

4.

אזעק מנהי מרוב צרה ביום צוקה וצרה כי נפלה עטרת

ראש בפטירת אבי אבן מצב לאות ולציר הוצב ובטן אמי משים תצבי וייהומים היינו ואין אב ולבנו נפשו תדאב כי בארן בא נאמן בית והיה לשמם ושית והודו כזית ר' יחזקאל ב'מ'ה'ר'ר אבי שנפטר בשבת ונקבר ביום א' יז לכסליו בשנת [רב כבד — ויהי ל"מ"ס עובד] ק'ל' לפרט לאלף השישי ת'נ'צ'ב'ה' ע'ש'צ'ב'ע' אמן סלה.

Je répands des plaintes amères, accablé par le chagrin au jour du malheur et du deuil, car la couronne de ma tête est tombée par la mort de mon père. Que ce monument soit le signe éternel de ma douleur, la leçon de ma vie. Nous voici orphelins, car il n'est plus, et l'âme de son fils est attristée ; car il n'est plus, le vaillant chef de famille, et la maison est dévastée, la maison de celui dont le mérite égalait celui de l'olivier. Rabbi Yeheskiel, fils du rabbin et maître (Awi Esri ?) qui mourut le samedi et fut enterré le dimanche 17 kislev de l'an 5130 (= 1369).

Que son âme repose avec les bienheureux dans le paradis. Amen, sélah.

5.

רתת אחזתני ותרגז בטני ורוחי הציקתני הביא על בעל נעורי תסמר מפחד בלשיו אשר גוע פתאום מאוהלי ערבה שמחת גלי במות בעלי ר' ישראל בן מ'ו'ה'ר יהונתן ביום ה' י"ח אלול נ'ט'מ'ן לפק ו'ת'נ'צ'ב'ה'.

Un frisson me saisit, mon corps tremble, mon esprit s'évanouit et je suis prise de terreur à cause de la mort de mon jeune époux Rabbi Israël, fils de Rabbi Jonathan, disparu subitement de ma demeure et emportant avec lui toute joie. Le jeudi 18 éloul 5149 (= 1389).

Que son âme repose avec les heureux au paradis.

6.

אלי עזרי אש נעדר בנות החן תילו לנה ועל שלוי אשר נאסף והוזנח הה תמללנה לשונם תלמוד קינה לדור דורים ותבכנה מקורי עין יפות עין לחברתני ותדמענה מרת תירנקא בת ר' יצחק אשת ר' יונה שהלכה לעולמה ביום ה' בכ'ד' ימים לירח מרחשון שנת ק'י'א' לאלף השישי ת'נ'צ'ב'ה' ע'ש'צ'ב'ע' א'א'א' ס'ס'ס'.

Filles[1] de la grâce, entonnez des élégies, car l'épouse a quitté la maison. A cause de mon repos qui ne reviendra plus, poussez des ah et des hélas pour moi ! Répandez des plaintes en chœur, laissez couler vos larmes, de sorte que la postérité pleure encore au sujet de ce que nous perdons, dame Tirnke, fille de Rabbi Jitzchak, épouse de Rabbi Jonah, qui mourut le jeudi 24 heschvan 5111 (= 1351).

Que son âme repose avec les bienheureux dans le paradis. Amen, amen, amen, sélah, sélah, sélah.

[1] Cette traduction n'est pas littérale, c'est une imitation poétique de l'hébreu; elle est ainsi aux archives de Wiener-Neustadt.

III

Liber judæorum.

N° **1**, fol. 640 *a*. 1453, 8 mai. — Isserl der morchel Judin sun und Guetel s. Hausfrawe, Chajim hoschuas sun und Krondl s. Hausfrawe sind nutz und gewer kommen ains haus hie gelegen i. Mynerbrüderviertail am Egk zenächst der morchel judin haus und der Judenschuel, servit 3 Pfg. gr. et non plus, das sey ihne und ihren Erben kauft habent von unserem allergnädigsten herrn den Römischen Kaiser Friedrich, ut litera imperatoris sonat. Actum am Eritag nach Floriani anno domini 53, 8/5.

N° **2**. 1455, 1 juillet. — Muschrat Jud Jakleins sun von Klosterneuburg i. n. u. g. k. 1 h. h. g. i. d. Judengassen zenächst des Hirschen juden h. u. muschleins h. und Knophlaichs h., servit 5 Pfg. gr. et n. pl. daz yhm sein schwäher Kyfling jud u. s. Erben [geben habend], ut litera Judæorum sonat. Actum am Eritag vor Udalrici 55.

N° **3**. 1455, 1 juillet. — Berman Jud des wölfleins sun von Marburg i. n. u. g. k. 1 h. und Kellers h. gel. i. d. Judeng. zenächst hirschens h. u. muschrats des Juden h., servit 1 Pfg. gr. et n. pl. daz er ihm und seyn Erben von dem Muschrat Juden um 36 Pfund kauft hat nach inhaltung des judischen briefs.

Actum am Eritag vor Udalrici 1455.

N° **4**. 1455, 4 juillet. — Merchel Werachs sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächt am Egk zenächst Friedrich Kellner u. Thomans des marschalks schaffer und stoszet hinten an Salman judin h. servit 12 Pfg. gr. et n. pl. daz er ihm und s. Erben kauft hat, ut litera sonat kaufbrief.

Actum am Freitag Ulricitag 1455.

N° **5**. 1455, 4 juillet. — Leb jud Abrahams sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Lesir des Juden h. u. Aschir Pinhas des Juden h., servit 6 Pfg. gr. et n. pl. daz sey ihm und s. Erb. von Lesir Juden kauft habend ut judenbrief sonat.

Actum am Freitag Ulrici 1455.

N° **6**. 1455, 11 juillet. — Freudman hetschl und Radochna uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. m. B. V. zenächst Jacob Rosenauer h. u. maister hannsen arzt h., serv. 3 Pfg. gr. et n. pl. daz sey ihm und ihr. beiden Erben kauft habent.

Actum am Freitag vor margaretha 1455.

N° **7**. 1455, 11 juil. — Josef Knophlach Jud und hendl uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Hirschen Juden h. u. Hanna, zemach geschwistred h., serv. 6 Pfg. et n. pl. daz sey ihm und ihr. Erben kauft habent.

Actum Freitag vor Margaretha 1455.

N° **8**. 1455, 11 juil. — Mindl judin Isaks von Reditsch wittib i. n. u. g. k. 1/8 h. hie gel. am Egk zenächst Lesirs h. u. nachman Smärleins juden von Krembs sune h., servit daz thail 3 helbling gr. et n. pl.

Actum freitag vor Margaretha 1455.

N° **9**, fol. 640 *b*. 1455, 23 juil. — Mendl Jud von Neunkirchen u. Josef arons aidem u. Nachamah s. Hausfrawe s. n. u. g. k 1 h. hie gel. i. M. B. V. zenächst Gechl Peks h. u. Jacob Knittelfelder h., servit 6 Pfg. gr. et n. pl. daz sey ihm und ihr. Erb. gekauft hab. und gethailet nach laut ihres judenbriefs.

Actum octavo die Divisionis apostolorum 1455.

N° **10**. 1455, 25 juil. — Schalom Jud Abraham sankmeisters sun i. n. u. g. k. mit willen u. wissen Trostlein des Juden seines Bruders 1 h. hie gel. in der Judengassenschuel zenächst der Judentuckhaus u. der Mindl judin h. mit (servitut) seiner durchfahrt in die andere Gassen servit 3 gr. pf. et n. pl. daz er von s. Vater erbt hat.

Actum die Jacobi im Schnitt 1455.

N° **11**. 1455, 25 juil. — Aron Jud u. s. Sohn Jakor u. uxor Aronis Chaja s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judenschuelgassen zenächst der Judentuckhaus u. Schaloms juden h. mit (servitut) seiner Durchfahrt in die hintern Gassen, servit 3 Pfg. gr. et n. pl. daz er ihm und ihren Erben von Schalom Juden kauft habend nach inhaltung ains judenbriefs.

Actum am St. Jacobstag i. Schnitt 1455.

N° **12**. 1455, 25 juil. — Mirjam Hisserleins wittib von Neunkirchen i. n. u. g. k. ainesh. hie gel. i. d. neuen Judengassen zenächst Arons judenh. (durchfahrt) u. Mindl judinh., servit 3 Pfg. g. et n. pl. daz sy ihm und ihren Erben kauft hat, ut litera judæorum sonat.

Actum ut supra.

N° **13**. 1455, 25 juil. — Juda Jud von Pressburg i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. neuen Judengassen, daz vorzeiten das Gerichtshaus gewesen mit dem Gasslein darneben, zenächst des Pesach juden h. u. des Rosenauerh, servit 9 Pfg. gr. u. n. pl. doch das daz wazzer durch das benante haus rynne als von alters herkomen ist. Daz an ihm u. s. Erben kam mit wechsl von uns. allergn. herrn dem Röm. Kayser, ut litera imperatoris sonat.

Actum die Jacobi in Schn. 1455.

N° **14**. 1455, 26 août. — Nachmann Jud Trostmanns sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. daz hinten u. vorn sein Auszgang hat zenächst Juda Judensh. u. Freudman des juden hatschleins sunh , ser vit 6 Pfg. gr. et non pl., daz an ihm und s. Erben mit wechsel kommen ist von Jacoben Rosenauern, ut litera sonat.

Actum Eritag vor Augustinitag 1455.

N° **15**, fol. 641 *a*. 1455, 26 août. — Nachmann Jud Trostmanns sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gelegen i. m. B. V. zenachst maister Conrad Zimmermannsh. u. zenächst der Schergstuben servit 3 Pfg. gr. et n. pl. daz er ihm u. s. Erben kauft hat, ut litera sonat kaufbrief.

Actum am Eritag vor Augustini 1455.

N° **16**. 1455, 17 octobre. — Petsak Jud i. n. u. g. k. einer öden hie gel. zenächst der Schergstuben u. Jörgen Glasers h., servit 3 Pfg. gr. et n. pl. daz ihm u. s. Erben uns. allergn. h. d. Röm. Kayser geben hat, ut litera imperatoris sonat.

Actum feria sextapost Galli 1455.

(*A suivre.*)

NAPOLÉON Ier

ET LA RÉUNION DU GRAND SANHÉDRIN

« En revenant d'Austerlitz, dit le baron de Barante [1], l'Empereur s'était arrêté à Strasbourg, il y entendit de vives plaintes contre les Juifs. L'opinion populaire s'était soulevée contre l'usure qu'ils pratiquaient ; un grand nombre de propriétaires et de cultivateurs étaient grevés d'énormes dettes usuraires, ils avaient reconnu des capitaux qui étaient au-dessus des sommes qui leur avaient été prêtées. On disait que plus de la moitié des propriétés de l'Alsace étaient frappées d'hypothèques pour le compte des Juifs. L'Empereur promit de mettre ordre à un si grand abus et arriva à Paris avec la conviction qu'un tel état de choses ne pouvait être toléré. »

Pelet de la Lozère précise encore davantage [2]. La fermentation en Alsace était grande contre les Juifs. Ils envahissaient, disait-on, toutes les professions de brocanteurs et de marchands ; ils ruinaient les cultivateurs par l'usure et les expropriations ; ils seraient bientôt propriétaires de toute l'Alsace. On parlait dans les cabarets de les massacrer. Les négociants d'une classe élevée n'étaient pas exempts eux-mêmes de cette irritation. Le tribunal de commerce de Strasbourg se plaignait d'avoir eu à juger de l'an IX à l'an XI pour 800,000 francs de créances en faveur des Juifs. — Dans le discours qu'il tint à la séance du Conseil d'État, le 30 avril 1806, l'Empereur dit explicitement d'où il tenait ces accusations : « Les chrétiens d'Alsace et le préfet de Strasbourg m'ont porté beaucoup de plaintes contre les Juifs lors de mon passage dans cette ville. » Ne le dirait-il pas, qu'il serait facile de le reconnaître à tel des arguments qu'il invoque pour justifier les

[1] *Souvenirs du baron de Barante*, t. I (1890), p. 149.
[2] *Opinions de Napoléon*, Paris, 1833, p. 211 et suiv.

mesures qu'il propose : « Les Juifs autrefois ne pouvaient pas même coucher à Strasbourg... »

Ces plaintes, à en croire un rapport adressé à l'Empereur par le maréchal Kellermann, à la date du 23 juillet 1806, postérieurement, par conséquent, au retour à Paris de Napoléon [1], étaient d'une gravité effrayante : Les Juifs prêtaient à 75 %; le produit des expropriations forcées s'élevait à 1,500,000 francs, et, sur cette somme, les Juifs figuraient pour les 6/7 ; leurs créances hypothécaires depuis l'an VII jusqu'au 1er janvier 1806 se montaient à 21,000,000 de francs ; en outre, ils étaient possesseurs de 10,000,000 de créances, enfin, ils avaient acquis à vil prix les biens des cultivateurs en 1793 et les leur avaient ensuite revendus si chèrement, que, n'ayant pu en être payés intégralement, ils en étaient devenus une seconde fois propriétaires. Pour ceux qui se rappellent encore la misère de la grande masse des Juifs d'Alsace au commencement de ce siècle, ces plaintes soulèvent un problème insoluble. En tout cas, il n'est pas téméraire d'y voir la suite de la lutte soutenue avec acharnement par les habitants de Strasbourg contre l'admission des Juifs au titre de citoyens français. On se rappelle les efforts épiques de la municipalité strasbourgeoise pour empêcher Cerfbeer et ses coreligionnaires d'entrer dans la ville : le roi Louis XVI lui-même avait dû se heurter à cette résistance opiniâtre. Quand éclate la Révolution, la « commune tout entière de la ville de Strasbourg présente une adresse à l'Assemblée nationale », se signale par sa crainte de voir adopter la pétition des Juifs. Lorsque ceux de Bordeaux et d'Avignon sont déclarés citoyens (1790), elle fait entendre qu'elle ne veut pas de mesure semblable en faveur de ceux d'Alsace. On sait également le rôle joué par la députation de l'Alsace, en particulier Rewbel, dans les débats sur l'affranchissement des Juifs. Battus par l'Assemblée, les Strasbourgeois essayèrent de prendre leur revanche sous l'Empire ; ils n'invoquèrent pas seulement des raisons qui touchaient à leurs intérêts, ils dirent « qu'il serait dangereux de laisser tomber les clefs de la France, Strasbourg et l'Alsace, entre les mains d'une population d'espions qui ne sont point attachés au pays. » Ces paroles prononcées au Conseil d'État par Napoléon étaient vraisemblablement l'écho de celles qu'il entendit à Strasbourg. Chose remarquable, comme en 1780, lors de l'affaire des *fausses quittances*, ces plaintes mêmes eurent un résultat que n'en attendaient pas leurs auteurs : elles provoquèrent un débat qui termina définitivement l'ère des discussions

[1] Voir Fauchille, *La question juive en France sous le premier Empire.*

touchant l'existence des Juifs en France ; il n'est pas même jusqu'aux préventions de Napoléon qui n'aient servi à la consécration décisive des principes de la Révolution.

La Révolution avait reconnu que les Israélites ne formaient pas un corps de nation, mais uniquement une confession religieuse ; que, du moment qu'ils renonçaient à toute espérance nationale et sollicitaient le titre de citoyens actifs, leur origine ou leur religion ne devait pas être un obstacle à leur entrée dans la société française ; mais des doutes subsistaient encore dans les esprits, la forte minorité qui s'était opposée si longtemps à l'adoption de la pétition des Juifs ne s'était pas évanouie sans laisser de traces. La réunion du Grand Sanhédrin proclama solennellement la pensée des Juifs.

Comment de ses premiers projets de rigueur contre les Israélites, Napoléon arriva-t-il à l'idée de convoquer cette assemblée, par quelles phases passa sa pensée, et quelles furent les causes de la transformation qui s'opéra dans son esprit, c'est ce que les *Mémoires du Chancelier Pasquier*, qui viennent d'être publiés par son petit-fils, M. le duc d'Audiffret-Pasquier, nous révèlent mieux qu'on ne l'avait encore fait[1]. Mieux que les *Souvenirs du Baron de Barante*[2] et que les notes de Pelet de la Lozère, ils nous font pénétrer dans les coulisses de cette histoire.

Le baron de Barante, qui faisait ses débuts comme auditeur au Conseil d'État, ne pouvait que peindre la physionomie des débats auxquels prit part l'empereur au sein de cette assemblée, et on sait avec quelle fidélité il a reproduit les scènes violentes qui marquèrent ces discussions. Pelet de la Lozère, qui faisait partie du Conseil, s'est borné à analyser les discours de l'empereur, gazant les paroles si vives qui lui échappèrent ; ces résumés doivent être confrontés avec la relation de Barante, qui les éclaire et leur rend la vie. Pasquier est un témoin d'un autre poids, singulièrement plus intéressant, parce qu'il a joué, dans cette affaire, un rôle actif, de premier plan. La sincérité qui respire dans ses *Mémoires* est un garant qu'il ne se vante pas, d'ailleurs le baron de Barante confirme ses assertions : il faut donc admirer et louer l'habileté politique qu'il sut déployer, avec Portalis, pour tourner la pensée de Napoléon et le persuader de la hauteur de ses conceptions

[1] Paris, 1893, t. I, p. 270 et suiv.

[2] L'extrait de ces *Souvenirs* se rapportant à cet épisode a été inséré par Guizot dans la *Revue des Deux-Mondes*, t. LXX, 1867, p. 18 (Graetz s'est imaginé que c'étaient les souvenirs de Guizot). On ne sait quelle règle a suivi l'éditeur de ces mémoires ; la comparaison de son texte avec celui de Guizot montre des divergences extraordinaires. Celui de Guizot est bien meilleur.

généreuses. Lui et son collègue Portalis, malgré l'hostilité de Molé, firent croire à leur redoutable souverain, dont l'hostilité contre les Juifs s'était manifestée avec éclat et qui n'aimait pas la contradiction, qu'en réunissant une assemblée des juifs, « il voulait faire sortir de ce qui n'avait d'abord été considéré que comme une mesure de rigueur, *un grand acte politique.* » Cette preuve de courage n'étonne pas de celui qui, plus tard, lorsque Napoléon chassa brutalement Portalis du Conseil [1], osa prendre la défense de son ami (p. 443).

Ce n'est pas seulement la pensée des juges des juifs que le chancelier Pasquier nous montre ainsi à nu, ses Souvenirs font revivre la physionomie des juifs aussi, mieux que nous la connaissions jusqu'ici. Le rôle de Furtado, que les procès-verbaux officiels des séances avaient grossi, est remis au point, quoi de plus piquant que les confidences dont il nous a conservé l'écho ! Nous reproduisons ici *in-extenso* ce chapitre des Mémoires de Pasquier, qui est un document précieux pour l'histoire juive.

ISRAEL LÉVI.

EXTRAIT DES MÉMOIRES DU CHANCELIER PASQUIER

La première occasion où se signala la confiance que l'Empereur était disposé à accorder aux maîtres des requêtes fut celle d'une discussion relative à l'existence des Juifs et à la conduite qu'ils tenaient dans les provinces où leur nombre était le plus considérable. On les accusait, non sans motifs, d'avoir depuis quelques années, et surtout en Alsace, poussé l'usure à un tel point que, s'ils conservaient la faculté de réaliser entièrement leurs créances, ils seraient propriétaires de la meilleure partie des terres de cette province. Leur blâmable et traditionnelle industrie s'était plus particulièrement exercée sur la classe des cultivateurs, et elle avait été singulièrement favorisée par les temps difficiles que les petits propriétaires avaient eu à traverser, et surtout par les charges extraordinaires qu'une guerre continuelle avait fait peser sur les départements de la frontière du Rhin.

Un décret impérial, en date du 31 mai [2], avait déjà suspendu pour une année l'effet des poursuites exercées par ces impitoyables créanciers ; mais cette mesure provisoire n'avait été adoptée que pour donner le temps et le moyen de statuer sur tous les droits, en parfaite connaissance de cause. C'était une mesure arbitraire puisque,

[1] « Sortez, monsieur, que je ne vous voie jamais devant mes yeux », p. 444.
[2] Lisez 30 mai.

sans entendre les parties intéressées, on avait confondu dans une même réprobation les titres de quelque nature qu'ils fussent, sans distinction de leur origine juste ou injuste, par cela seul qu'ils appartenaient à une certaine classe de citoyens français. Et comment refuser aux Juifs cette qualification? Elle leur appartenait aux termes de lois rendues depuis la Révolution; ils en supportaient toutes les charges, notamment celle du service militaire. Ils cherchaient bien à se soustraire à la conscription, profitant de ce que, pendant longtemps, aucun registre n'avait été tenu régulièrement pour constater leur naissance; la plupart d'entre eux avait évité de faire, devant les municipalités, les déclarations prescrites à cet égard. Enfin, le défaut de noms patronymiques, inusités parmi eux, les servait merveilleusement, lorsqu'il s'agissait de former les contingents. Mais ces difficultés avaient été surmontées, lorsque l'Empereur crut devoir prendre la résolution de suspendre leurs créances.

Cette mesure fut, dans le Conseil d'État, l'occasion d'une assez vive controverse; la section de l'intérieur, chargée de préparer le décret, s'y était montrée peu favorable; son président surtout, M. Regnaud de Saint-Jean d'Angély[1], en avait combattu la proposition comme contraire aux principes du droit civil et comme portant atteinte à la liberté des cultes; cette liberté n'était-elle pas, en effet, manifestement violée du moment où un citoyen, par cela seul qu'il professait la religion juive, se trouvait privé de quelques-uns des avantages de la loi commune? Pour M. Regnaud, protéger les Juifs n'était pas seulement faire acte de justice, mais encore se mettre en garde contre les prêtres catholiques, objet particulier de ses méfiances.

Par une inclination toute contraire, il s'était trouvé que le jeune auditeur chargé dans la même section du travail préparatoire de cette affaire n'avait pas craint de se prononcer avec une grande chaleur pour les mesures réclamées contre les Juifs. L'Empereur ne l'avait point ignoré, et la bienveillance qu'il portait à cet auditeur, c'était M. Molé, s'en était sensiblement accrue. Le jour où la discussion s'ouvrit dans le Conseil, il lui fit la faveur tout à fait insolite de lui accorder la parole, et ordonna l'impression de son rapport[2].

[1] C'est lui qui présidait l'Assemblée nationale le 27 septembre 1791 et qui fit proclamer que les Juifs jouiraient en France des droits de citoyens actifs.

[2] Les souvenirs de Pasquier sur ces débats ne sont pas aussi précis ni abondants que ceux du baron de Barante. Il ne sera pas mauvais de les confronter avec ceux de son jeune collègue : « Il soumit la question à l'examen du Conseil d'État. On commença à parler de cette affaire dans le public. Le *Mercure* inséra un article de M. de Bonald sur les Juifs et leur situation parmi les peuples chrétiens. Ses opinions intolérantes éclataient naturellement dans cette étude superficielle et déclamatoire. La section de l'intérieur, à laquelle M. Molé et plusieurs d'entre nous venaient d'être attachés, eut d'abord à s'en occuper. M. Regnaud de Saint-Jean-d'Angély la présidait. Il chargea M. Molé de faire un rapport. Pour les hommes politiques et les légistes, il ne semblait pas qu'il y eût difficulté ni matière d'un doute. Aucune disposition légale n'autorisait à établir la moindre différence entre les citoyens professant une religion quelconque. S'enquérir de la croyance d'un créancier pour décider s'il

Le décret portant sursis fut ensuite rédigé conformément aux idées qu'il y avait émises, mais il fut en outre statué qu'une assemblée de Juifs, habitant le territoire français, serait convoquée le 15 juillet suivant, dans la ville de Paris.

Les membres de cette assemblée, au nombre porté dans un tableau annexé au décret, devaient être désignés par les préfets et choisis parmi les rabbins, les propriétaires et les autres Juifs les plus distingués par leurs lumières et leur probité. L'Empereur devait faire connaître ses intentions à cette assemblée par une commission spécialement nommée à cet effet. Les membres de cette commission seraient en même temps chargés de recueillir les vœux qui pourraient être émis sur les moyens les plus expédients pour rappeler parmi les Juifs l'exercice des arts, des professions utiles, et pour remplacer ainsi, par une honnête industrie, les ressources blâmables auxquelles beaucoup d'entre eux se livraient de père en fils, depuis des siècles.

Lorsqu'il s'agit un peu plus tard de nommer les commissaires, la première pensée de l'Empereur se fixa sur M. Molé. Cette marque de confiance lui était naturellement acquise par le rôle qu'il avait déjà joué dans l'affaire ; et, en effet, outre ce que nous avons déjà raconté du rapport qu'il avait lu dans le Conseil, l'Empereur lui avait encore commandé un travail sous le titre de : *Recherches sur l'état politique et religieux des Juifs depuis Moïse jusqu'au temps présent.*

avait le droit d'être payé était une étrange idée, aussi contraire aux principes qu'aux mœurs actuelles. A la grande surprise des conseillers, M. Molé, simple auditeur de vingt-cinq ans, conclut à la nécessité de soumettre les Juifs à des lois d'exception, du moins en ce qui touchait les transactions d'intérêt privé. Les conseillers accueillirent son rapport avec dédain et sourire ; ils n'y voyaient qu'un article littéraire, une inspiration de la coterie antiphilosophique de MM. de Fontanes et de Bonald. M. Molé n'en fut nullement déconcerté. Il n'y eut pas de discussion, tous, hormis le rapporteur, étant du même avis.

La question devait ensuite être portée devant tout le conseil. M. Regnaud exposa sommairement l'opinion de la section et ne crut pas nécessaire de soutenir un avis universel. M. Beugnot, nommé récemment conseiller et qui n'avait pas encore pris la parole, estima l'occasion bonne pour son début. Il traita son sujet à fond, avec beaucoup de raison et de talent, et rencontra l'approbation générale. L'empereur, d'une opinion contraire à celle qui se dessinait, attachait une grande importance à cette affaire. L'archichancelier déclara donc nécessaire de reprendre la discussion un jour où Napoléon présiderait. M. Regnaud pria M. Beugnot d'être rapporteur, pour mieux expliquer et défendre la pensée du Conseil. La séance fut tenue à Saint-Cloud. M. Beugnot, qui parlait pour la première fois devant l'empereur, et que son succès enivrait un peu, se montra cette fois emphatique et prétentieux, enfin tout ce qu'il fallait ne pas être au Conseil, où la discussion était un entretien de gens d'affaires, sans recherches, sans besoin d'effets. On voyait que Napoléon était impatienté. Il y eut surtout une certaine phrase, où M. Beugnot appelait une mesure qui serait prise contre les Juifs « une bataille perdue dans les champs de la justice », qui parut ridicule.

Quand il eut fini, l'empereur avec une verve et une vivacité plus marquées qu'à l'ordinaire, répliqua au discours de M. Beugnot, tantôt avec raillerie, tantôt avec colère ; il protesta contre les théories, contre les principes généraux et absolus, contre les hommes pour qui les faits n'étaient rien, qui sacrifiaient la réalité aux abstractions. Il releva avec amertume la malheureuse phrase de la bataille perdue, et s'animant

Ce travail ne s'était pas fait attendre, et il avait été inséré en entier au *Moniteur* où il occupait dix-huit colonnes ; c'était un acte d'accusation contre la nation juive, dans lequel il était établi que l'usure n'était point née des malheurs du peuple juif, ainsi qu'on avait trop souvent affecté de le croire, qu'elle était non seulement tolérée, mais même commandée par la loi de Moïse et par les principaux Docteurs qui l'avaient interprétée ; que cette prescription de la part du législateur hébreu avait eu pour objet de compléter la séparation entre son peuple et les autres nations ; que dès lors on devait regarder le vice de l'usure comme inhérent au caractère de tout vrai Juif, et comme tellement enraciné que nulle puissance au monde ne parviendrait jamais à l'en extirper.

Les deux autres commissaires furent pris parmi les maîtres de requêtes : M. Portalis, fils du ministre des cultes, fut nommé le second, et moi le troisième. Lorsque nous eûmes à prendre connaissance de nos instructions, il nous fut impossible (je parle pour M. Portalis et pour moi) de ne pas croire que la pensée tout entière de l'Empereur n'avait pas été pénétrée, qu'elle avait échappé à M. Molé et au Conseil d'Etat; qu'il voulait évidemment faire sortir, de ce qui n'avait d'abord été considéré que comme une mesure de rigueur, un grand acte de politique. Il ne s'agissait, en effet, de rien moins, d'après les documents qui nous furent remis [1], que de savoir

de plus en plus, il en vint à jurer, ce qui, à ma connaissance, ne lui est jamais arrivé au Conseil. Puis il termina en disant : Je sais que l'auditeur qui a fait le premier rapport n'était pas de cet avis, je veux l'entendre. M. Molé se leva, lut son travail et commença une discussion qui ne pouvait guère avoir de liberté.

M. Regnaud défendit assez courageusement l'opinion commune et même celle de M. Beugnot.

M. de Ségur risqua aussi quelques paroles : Je ne vois pas ce que l'on ferait ! murmura-t-il.

L'empereur se radoucit et tout se termina par la résolution de procéder à une enquête sur l'état des Juifs en France et sur leurs habitudes concernant l'usure.

On composa la commission de trois maîtres de requêtes : MM. Portalis, Pasquier et Molé, à qui ce titre fut en même temps conféré. On chargea les préfets des départements où il existait une population juive de désigner des rabbins ou autres coreligionnaires considérables qui viendraient fournir des renseignements à la commission. M. Pasquier eut à les recueillir. Pour la première fois, on connut la situation des Israélites, la division de leurs sectes, leur hiérarchie, leurs règlements. Le mémoire de M. Pasquier fut très instructif; cette enquête avait été faite avec tolérance et impartialité. L'empereur, calmé, en était venu à l'idée très sage que le culte juif devait être officiellement autorisé. Un décret impérial, pour donner quelque satisfaction aux plaintes de l'Alsace, prescrivit des dispositions transitoires et une sorte de vérification qui ne mettait point à l'avenir les créanciers juifs hors du droit commun. Puis on convoqua, pour réglementer l'exercice de ce culte, un grand Sanhédrin. En résumé, toute cette affaire, commencée dans un moment d'irritation malveillante et d'intolérance, se termina par une reconnaissance solennelle des rabbins et des synagogues, par une éclatante confirmation de l'égalité civique des Israélites.

[1] Ces documents sont-ils les *instructions données aux Commissaires* ou les notes adressées à M. de Champagny et que Baude, conseiller d'Etat, avait copiées en 1813 (*Archives israélites*, 1841, p. 138 et suiv.) ? Il est difficile de le décider, car les dates de Baude sont fausses. Ces notes et instructions répondent bien à l'idée que Pasquier et Portalis fils croyaient y découvrir.

des Juifs eux-mêmes si leur religion leur permettait d'accepter réellement la qualité de citoyen dans le pays où on consentirait à les accueillir comme tels ; si cette religion ne contenait pas des prescriptions qui leur rendaient impossible ou au moins très difficile une complète soumission aux lois, si on pouvait, enfin, faire tourner au profit de la société tout entière la fortune, l'industrie, les talents d'une population qui, jusqu'alors, s'était tenue vis-à-vis d'elle dans un état d'inimitié manifeste.

En considérant les choses sous ce point de vue, il y avait nécessité de faire subir aux Juifs un solennel examen, d'abord sur ce qu'ils croyaient permis, et ensuite sur ce qu'ils croyaient défendu. Devait-on tenir pour certain que la loi de Moïse permît aux Juifs d'exercer l'usure envers tous ceux qui ne professaient pas leur culte ? Pouvaient-ils renoncer à cette faculté là où l'usure était interdite par les lois du pays? Leurs docteurs, leurs rabbins pouvaient-ils garantir sur ce point leur obéissance ? Le service militaire pouvait-il se concilier avec plusieurs observances de leur culte, comme celle du sabbat, par exemple, et celle de certains jeûnes et de l'abstinence de certains aliments? Pouvait-on se flatter qu'ils consentissent sincèrement à prendre rang dans les armées françaises, toutes les fois qu'ils y seraient appelés par la loi ?

Ces deux difficultés étaient les principales à résoudre, et elles peuvent donner une idée du parti que l'Empereur espérait tirer d'une assemblée jusque-là sans exemple dans les annales du monde, depuis la dispersion de leurs tribus, après la prise de Jérusalem et la destruction du Temple par Titus. Cette assemblée, qui a passé presque inaperçue, était donc dans la réalité une grande conception, et si ses résultats n'ont pas suffisamment répondu à l'idée qu'on s'en était formée, si elle n'a laissé de son existence que des traces peu profondes, il le faut attribuer principalement à la succession rapide d'événements qui ont absorbé l'attention publique ; et, pourtant, c'était un spectacle bien intéressant que ces discussions dans une réunion d'hommes ardemment dévoués à une religion dont le véritable esprit est si peu connu, animés de sentiments si différents de ceux qui dirigent les nations chrétiennes. On leur demandait d'examiner sérieusement jusqu'à quel point ils pouvaient, en surmontant leurs habitudes les plus enracinées, prendre rang dans le monde moderne, et participer, sans blesser leur conscience, aux avantages de la civilisation européenne.

Je me livrai donc avec beaucoup d'ardeur aux soins si inattendus qui m'étaient confiés. Au moment où je trace ces lignes, le souvenir de ce premier pas vers la connaissance des hautes affaires humaines est encore pour moi plein d'intérêt. La politique du conquérant avait certainement inspiré Bonaparte dans cette entreprise. En cherchant, avec ce qu'il y avait de plus éclairé dans la race juive, les moyens de la tirer de l'abjection dans laquelle elle languissait depuis tant de siècles, il s'était dit probablement qu'un tel bienfait atta-

cherait à jamais cette race à sa fortune et que partout où elle était répandue, il trouverait des auxiliaires disposés à seconder ses projets. Il allait entreprendre une nouvelle invasion en Allemagne qui devait le conduire à travers la Pologne et dans les pays voisins, où les affaires alors se traitaient presque exclusivement par l'intermédiaire des Juifs; il était donc naturel de penser que nuls auxiliaires ne pouvaient être plus utiles que ceux-là, et par conséquent plus nécessaires à acquérir.

Telle était sans doute la disposition de son esprit, lorsque sont intervenus les décrets impériaux qui, dans le courant de l'année 1808, ont statué sur l'organisation religieuse et sur l'exercice des droits civils et politiques des Juifs dans toute l'étendue de l'Empire.

Mais bientôt le général victorieux ne tarda pas à croire que, marchant à la tête de l'armée et de la nation française, il ne lui fallait d'autres auxiliaires que son épée, qu'elle lui suffisait pour disposer du sort de l'Europe, depuis les rives de la Néva jusqu'aux colonnes d'Hercule. L'affaire des Juifs eut pour lui moins d'intérêt.

M. Molé, étant le premier dans l'ordre de la nomination, fut sans contestation élu président de la Commission. Le discours qu'il prononça à l'ouverture de l'assemblée, le 29 juillet, était très hostile aux Juifs et n'était pas fait pour leur donner confiance dans les dispositions du gouvernement. Le choix des membres de l'Assemblée (ils étaient au nombre de 112) avait été confié, comme je l'ai dit, aux préfets des départements dans lesquels les Juifs étaient assez nombreux pour que leur existence eût une réelle importance. C'était d'abord dans les départements de l'Est, du Midi, notamment celui qui avait Avignon pour chef-lieu, puis le département de la Seine, et ensuite celui de la Gironde.

Les préfets avaient choisi, comme on devait s'y attendre, les Israélites les plus considérés, et aussi ceux qu'ils avaient supposés les plus accommodants. C'était principalement parmi ceux de Bordeaux qu'on avait espéré de trouver et plus de lumières et les moyens d'influence dont on pourrait user avec le plus de sécurité. Ces Juifs, généralement connus sous la dénomination de « Juifs portugais », étaient censés descendre de la nombreuse colonie juive établie, depuis des siècles, à l'embouchure du Tage.

Une des personnalités les plus marquantes était M. Furtado, négociant fort estimé de la Gironde; on le choisit pour président de l'Assemblée. Il fut bientôt avéré que les Juifs portugais étaient suspects à tous leurs coreligionnaires, qui les considéraient comme des apostats. Le président Furtado était plus qu'un autre en butte aux soupçons. On semblait croire qu'il ne tenait à sa religion que par ce sentiment de respect humain qui ne permet d'abandonner celle où l'on est né que dans le cas où l'on serait entraîné par la plus forte des convictions. Or, telle n'était pas la disposition d'esprit de M. Furtado, l'indifférence philosophique faisait le fondement de ses opinions. Les rabbins d'Alsace et ceux de l'ancien comtat d'Avignon, auxquels ap-

partenait le premier rang pour la science, disaient de leur président qu'on voyait bien qu'il n'avait appris la Bible que dans Voltaire. Son influence fut nulle sur une réunion d'hommes qu'animait la plus profonde conviction religieuse. On les avait généralement supposés uniquement occupés de leurs intérêts pécuniaires, ne tenant à leur religion que par habitude, et surtout en raison des commodités qu'elle accordait à leur conscience pour vivre aux dépens de tous les pays qui les recevaient ou les souffraient. On se trouva en présence d'hommes très supérieurs à la tourbe avec laquelle l'opinion générale les confondait. Très soigneusement instruits de leur religion et de ses principes, ils étaient fortifiés dans l'attachement qu'ils lui portaient par l'animadversion qu'elle attirait sur eux; leur esprit très cultivé n'était étranger à aucune connaissance humaine. Il ne fut donc plus permis de méconnaître l'existence d'une nation juive dont jusqu'alors on n'avait aperçu que la lie, et qui, par le soin qu'on avait apporté au choix des membres dont se composait l'assemblée, parlait un langage digne d'être écouté.

Les questions posées par l'Empereur furent examinées avec une solennelle lenteur [1]. Cette hésitation ne pouvait manquer de lui déplaire, et elle fut l'occasion de remontrances très vives de la part de M. Molé. C'était aller directement contre le but que nous devions nous proposer. Une circonstance, qui lui était personnelle, ajoutait encore à l'horreur que les formes de son langage inspiraient à ceux qu'il avait mission de ramener. On tenait assez généralement pour certain que son arrière-grand'-mère, fille de Samuel Bernard, célèbre financier de la fin du règne de Louis XIV, était d'origine juive, et il n'était pas permis de douter que la grande fortune dont jouissait sa famille ne vînt presque entièrement de cette alliance. A la vérité, il prétendait que le judaïsme de Samuel Bernard était une pure fiction, fondée sur le hasard d'un nom de baptême plus usité, en effet, chez les Juifs que chez les chrétiens.

Au bout de quelques semaines, nous n'étions pas plus avancés que le premier jour; outre les difficultés de la matière et même en reconnaissant sur presque tous les points la justice des propositions qui leur étaient faites, les plus éclairés, les plus influents de l'assemblée disaient aux commissaires que les déclarations qu'on leur demandait n'étaient pas seulement embarrassantes pour eux et délicates pour leur conscience [2], mais qu'elles seraient encore, suivant

[1] Cette lenteur ne fut pas si solennelle que le dit Pasquier. C'est le 29 juillet que Molé communiqua à l'Assemblée le questionnaire de Napoléon. Dans la même séance fut nommée une commission de douze membres chargés de préparer les réponses et de diriger la discussion. Les réponses furent discutées et votées les 4, 7 et 12 août. Le 17 septembre, Molé et ses deux collègues revenaient et informaient l'Assemblée du projet de convoquer un grand Sanhédrin.

[2] C'est évidemment à la question des mariages mixtes que cette phrase fait allusion. Napoléon voulait que l'Assemblée reconnût la validité religieuse de ces mariages ; il demandait même que les rabbins recommandassent ces unions. (Note à M. de Champagny, datée de Rambouillet, 13 mars 1806 ; cette date doit être inexacte.)

toute apparence, complètement inutiles; qu'ils n'avaient aucune qualité pour commander l'obéissance à leurs coreligionnaires; que, par cela même qu'ils avaient été choisis par le gouvernement, il n'était pas possible de les considérer comme les représentants de la nation juive, ayant droit de stipuler en son nom.

Plusieurs fois ils avaient prononcé le nom de l'ancienne réunion de Docteurs connue sous la dénomination de *Grand Sanhédrin* ; cette réunion, disaient-ils, aurait eu seule le droit de prononcer sur de semblables matières, alors que le peuple juif était constitué en corps de nation, et seule encore elle pouvait avoir qualité pour en connaître.

Lorsque les commissaires rendirent compte à l'Empereur de ces observations, il n'hésita pas à s'emparer de l'idée, et bientôt on sut qu'il se montrait très disposé à autoriser la convocation dans Paris d'un grand Sanhédrin, composé autant que possible d'après les règles et suivant les formes imposées par la loi de Moïse. Son intention était que toutes les synagogues de ses vastes Etats et même de l'Europe fussent invitées à envoyer soit des Docteurs pour faire partie de ce Sanhédrin, soit des députés pour s'unir à l'assemblée déjà existante et dont les travaux continueraient de marcher parallèlement à ceux de la réunion *doctorale* : alors, disait-il, on pourrait se flatter d'avoir la représentation la plus légale tout à la fois de la religion et de la nation juive; ce serait comme une résurrection de cette nation, qui ne méconnaîtrait pas sans doute à quel point il lui importait de se rendre digne d'un si grand bienfait.

On installa des conférences pour préparer les questions qui seraient soumises au grand Sanhédrin ; ces réunions furent longues et nombreuses. On y agita une foule de questions religieuses, historiques et politiques, dans lesquelles plusieurs rabbins déployèrent des connaissances fort étendues, et quelquefois même, dans les matières qui touchaient à leur foi, une éloquence pleine de chaleur et d'inspiration. Les rôles entre les commissaires restèrent distribués comme ils l'avaient été précédemment : M. Molé, toujours menaçant; M. Portalis et moi, nous efforçant de ramener, par des formes plus conciliantes, les esprits que notre impétueux collègue ne cessait de cabrer. M. Portalis brillait déjà dans ces discussions par cette érudition sage, appuyée sur les meilleures autorités et pleine de bonne foi, dont il a donné tant de preuves depuis. Cela faisait une impression d'autant plus grande sur ceux qu'il s'agissait de persuader, que sa position, comme fils du ministre des cultes, semblait donner plus de poids à ses paroles ; les commissaires étaient en général fort touchés du désir sincère que je leur témoignais de voir sortir de nos débats un résultat véritablement utile pour eux [1].

Un jour, l'expansion de leur reconnaissance alla jusqu'à un point

[1] Le rapport de la commission chargée du règlement organique du culte mosaïque constate « l'aménité, la bienveillance » des commissaires. Halphen, *Recueil des lois concernant les Israélites*, p. 274.

qu'il me serait difficile d'oublier. C'était à la suite d'une des conférences où M. Molé avait été plus amer encore que de coutume et où je m'étais efforcé de détruire le mauvais effet de quelques-unes de ses paroles. Plusieurs d'entre eux vinrent me trouver le lendemain, et, ne sachant comment m'exprimer leur gratitude, ils finirent par m'assurer qu'avant qu'il fût six mois, il n'y aurait pas jusqu'à leurs frères de la Chine qui ne sussent ce que tous les Juifs me devaient de reconnaissance pour le bien que je leur voulais faire, et pour l'excellence de mes procédés envers eux.

Cette phrase m'a toujours semblé fort remarquable en ce qu'elle manifeste jusqu'à quel point ces hommes, répandus sur la surface du monde, à distances si grandes, vivant sous des cieux si différents, et au milieu de mœurs dissemblables, conservent des rapports entre eux, s'identifient aux intérêts les uns des autres et sont animés d'un même esprit. En vérité, quand on compare les résultats de toutes les législations anciennes et modernes avec ceux de la législation de Moïse, on est frappé de stupéfaction en voyant combien la force des liens politiques et religieux dont il a su enlacer son peuple a été grande, puisqu'une dispersion de vingt siècles n'a pu les rompre. Ce fut surtout dans les discussions relatives à l'usure que l'uniformité des croyances juives se manifesta d'une manière frappante. Sur ce point, la décision des docteurs et des rabbins ne fut pas un instant douteuse ; contrairement à l'opinion émise dans le mémoire de M. Molé, ils s'accordaient tous à regarder comme une injure imméritée la supposition que l'usure exercée sur les étrangers était autorisée par la loi de Moïse... [1].

Il nous a été impossible de méconnaître, après tous les renseignements qui nous furent donnés, que les Juifs, si avides dans l'industrie qu'ils exercent, étaient toujours entre eux de la charité la plus exemplaire ; que presque nulle part on n'en voyait qui fussent réduits à implorer d'autres secours que ceux de leurs coreligionnaires ; que, pour ce qui n'était pas affaire de commerce, c'est-à-dire pour tous les prêts qui avaient lieu de Juif à Juif, quand il s'agit de satisfaire aux besoins pressants de la vie de l'un d'eux, il était presque sans exemple que les prêts portassent intérêt. Enfin, il nous fut affirmé de manière que nous n'en pussions douter que, lorsqu'un Juif sans ressources personnelles avait une affaire pressante à suivre à une grande distance du lieu qu'il habitait, il pouvait se présenter chez le rabbin ou chez le principal personnage de la communauté juive, et que, sur l'exposé de ses besoins, un certificat lui était délivré à l'aide duquel il pouvait traverser l'Europe jusqu'aux extrémités de l'Asie, accueilli et défrayé par les Juifs qui, de distance en distance, se trouvaient sur son passage, et qui partout le traitaient,

[1] Ici un long paragraphe contenant les opinions des rabbins sur l'usure. Quoique mis entre guillemets, ce morceau ne reproduit exactement ni les considérants de la réponse de l'Assemblée, ni ceux de la décision du Sanhédrin.

non en pauvre qui arrache à la pitié un léger secours, mais en frère avec lequel on partage ce qu'on a.

Nos idées furent rectifiées également sur la nature et l'étendue des pouvoirs des rabbins. Comme nous insistions beaucoup sur l'étendue de ces pouvoirs et sur l'usage que nous les pressions d'en faire, dans la persuasion où nous étions que, donnés par Dieu même aux serviteurs du Temple, ils devaient avoir une autorité considérable sur l'esprit d'un peuple dont le gouvernement, sous beaucoup de rapports, pouvait être considéré comme théocratique, ils nous dirent que c'était une erreur qu'il leur importait de redresser. Ils établirent, d'une manière positive, et d'après les autorités les plus irrécusables, que toute filiation de la tribu de Lévi était entièrement perdue depuis la dernière dispersion ; que, dès lors, il n'existait plus parmi eux de sacerdoce, puisque le sacerdoce était inhérent à cette tribu, et qu'ainsi toute puissance sacerdotale était anéantie parmi eux. C'est sans doute un des faits les plus extraordinaires dans l'histoire de ce peuple si fidèle à ses souvenirs, si attaché à ses usages civils et religieux, que la perte absolue d'une filiation aussi précieuse et qui aurait dû être l'objet de précautions d'autant plus scrupuleuses qu'à sa conservation seule tenait la possibilité de remplir encore, à une époque quelconque, les plus saintes cérémonies du culte juif.

Qu'on suppose, en effet, le temple de Jérusalem rebâti, ce que doit toujours espérer tout bon Israélite, le sanctuaire de ce temple devrait rester inhabité, le sacrifice ne pourrait s'y accomplir, à moins qu'un miracle du Dieu qui a donné la loi Sainte sur le mont Sinaï ne vînt révéler les véritables descendants de cette tribu.

S'il n'y a plus de lévites, de prêtres, ni de pontifes, que sont donc les rabbins ? Pas autre chose que des docteurs acceptés par leurs coreligionnaires pour réciter des prières et accomplir certaines formalités religieuses et quelquefois judiciaires, pour lesquelles dans la Judée même et au temps où la loi était le mieux observée, les anciens de chaque famille étaient jugés suffisants. Considérés sous cet aspect, il est aisé de comprendre que l'influence de ces rabbins, fondée sur l'estime, ne peut rien obtenir que de la confiance, et comment il était impossible à ceux qui faisaient partie de notre assemblée de prétendre imposer leur avis par voie d'autorité. Une telle situation explique donc très suffisamment les ménagements qu'ils se crurent obligés de garder et qu'on n'avait pas d'abord compris.

Cette autorité des docteurs, la seule qui ait existé au milieu des Juifs, depuis leur dispersion, l'unique lien qui les tienne unis dans la foi, est un phénomène tout à fait digne d'attention. De cette autorité est sorti un supplément à la loi de Moïse, connu sous le nom de *Talmud* ; c'est un recueil assez indigeste composé d'interprétations, souvent fort hasardées, du texte sacré. Il a soulevé de nombreuses controverses et donne encore lieu à beaucoup de disputes, on lui attribue en grande partie le relâchement de la morale des Juifs. Les

rabbins, en général, faisaient peu de cas des *Talmudistes* ; tout en reconnaissant le mérite de quelques-uns d'entre eux, ils paraissaient les regarder comme fort dangereux.

On finit par obtenir de l'assemblée des réponses satisfaisantes à toutes les questions qui lui avaient été adressées. Le 18 septembre, les commissaires impériaux vinrent annoncer que Sa Majesté Impériale, voulant que ces réponses prissent aux yeux des Juifs de tous les pays et de tous les siècles la plus grande autorité possible, elle avait résolu de convoquer un grand Sanhédrin, dont les fonctions consisteraient à convertir en décisions doctrinales les réponses déjà rendues par l'assemblée provisoire, ainsi que celles qui pourraient résulter de la continuation de ses travaux.

Cette communication fut reçue avec enthousiasme et, dans les jours qui suivirent, toutes les mesures nécessaires pour obéir à la nouvelle volonté de l'Empereur furent discutées, adoptées et exécutées avec autant de sincérité que d'empressement. Conformément à l'ancien usage, le nombre des membres du grand Sanhédrin avait été fixé à 71, sans compter son chef.

Tous les rabbins déjà siégeant dans l'assemblée, et ils étaient au nombre de 17, furent appelés à en faire partie. On en demanda 29 autres aux synagogues de l'Empire français et du Royaume d'Italie; 25 membres, enfin, devant être pris parmi les simples Israélites, furent choisis par l'assemblée, dans son propre sein, au scrutin secret. Les lettres et instructions nécessaires furent aussitôt envoyées aux synagogues françaises et italiennes.

L'assemblée adressa en même temps à tous ses coreligionnaires de l'Europe une proclamation pour leur apprendre le merveilleux événement de la convocation d'un grand Sanhédrin et les engager à s'entendre afin d'envoyer à Paris des hommes connus par leur sagesse, par leur amour de la vérité et de la justice. L'effet de cette proclamation ne répondit point à ce qu'on en avait attendu, et il fut à peu près nul dans les pays situés hors de l'Empire français, du royaume d'Italie et de quelques contrées où l'influence française se faisait sentir.

Restait à obtenir de l'assemblée qu'elle reconnût la nécessité d'une organisation dans l'exercice de son culte, et il fallait l'amener à concourir à cette organisation. Or c'était l'entreprise qui devait lui répugner le plus, parce qu'il était impossible qu'elle ne s'aperçût pas qu'il n'y en avait aucune où la soumission de ses coreligionnaires fût plus difficile à obtenir. N'était-il pas sensible, en effet, que le gouvernement ne manquerait pas de profiter de cette occasion pour s'immiscer plus ou moins dans le régime intérieur des synagogues et pour s'attribuer le droit de surveiller la conduite des rabbins ? Or, aux yeux de ceux-ci, c'était, en quelque sorte, porter la main sur l'Arche sainte.

Malgré toutes ces difficultés, augmentées par les dispositions peu bienveillantes du président, il fallait cependant trouver une solu-

tion. Nous nous résolûmes, M. Portalis et moi, à une tentative qui fut couronnée d'un plein succès. Etant assurés d'un jour où M. Molé serait absent de Paris, nous en profitâmes pour réunir chez M. Portalis le plus grand nombre possible d'hommes influents, et là, après une séance qui dura plus de six heures, nous parvînmes, à force de bons raisonnements et de douces paroles, à leur faire adopter un projet de règlement aussi bon que nous pouvions le désirer [1].

L'assemblée générale l'adopta peu de jours après. Un arrêté fut pris en même temps pour supplier Sa Majesté Impériale de donner sa sanction à ce règlement et de vouloir bien concourir au payement des rabbins ; on lui demandait encore, ce qui ne pouvait que lui être très agréable, de daigner faire connaître aux autorités locales de l'Empire et du royaume d'Italie que son intention était qu'elles se concertassent avec les consistoires pour achever de détruire l'éloignement que semblait avoir la jeunesse israélite pour le noble métier des armes, et obtenir ainsi sa parfaite obéissance aux lois de la conscription.

L'ouverture du grand Sanhédrin ne put avoir lieu que le 9 février 1807; les plus distingués, parmi les nouveaux élus, arrivèrent presque tous du royaume d'Italie, notamment des provinces qui avaient fait partie des anciens États vénitiens. Dès le 9 mars, on vit paraître un acte, par lequel les docteurs de la loi et notables d'Israël réunis faisaient connaître qu'ils s'étaient constitués en grand Sanhédrin, afin de trouver en eux les moyens et la force de rendre des ordonnances religieuses conformes aux principes de leur sainte loi et pouvant servir d'exemple et de règle à tous les Israélites. Ils déclaraient..... [2]

Il eût été difficile à quelque jurisconsulte et moraliste que ce fût de développer cette dernière prescription avec plus de soin et de force. Cet acte si énergiquement conçu avait été adopté à l'unanimité. L'assemblée générale s'empressa de joindre à cet acte une adresse à l'Empereur et un arrêté, destinés l'un et l'autre à en assurer et à en compléter l'effet. Elle amena naturellement l'expression du vœu que, rassurée par l'heureux effet que devait produire, pour la répression des abus, l'ensemble des décisions qui venaient d'être prises d'une manière si imposante, Sa Majesté daignât considérer, dans sa haute sagesse, s'il ne conviendrait pas de mettre un terme à la suspension des actions hypothécaires, dans les départements frappés par le décret du 30 mai, et si ce terme ne devait pas se rencontrer avec l'expiration du sursis que ce décret avait prescrit.

Elle exprima donc le désir que Sa Majesté voulût bien prendre les mesures qu'elle croirait les plus efficaces pour empêcher qu'à l'avenir quelques Israélites, au moyen des hypothèques qu'ils seraient dans le cas de faire inscrire, ne portassent dans les fortunes des dé-

[1] C'est le règlement organique du 10 décembre 1806.
[2] Ici un résumé des déclarations du Sanhédrin.

sordres semblables à ceux dont on s'était plaint, et dont trop souvent la honte et le châtiment avaient rejailli sur tous leurs coreligionnaires. Jamais plus d'efforts n'avaient été tentés, avec des intentions plus franches et plus sincères, pour arriver à une réforme depuis si longtemps désirée par tous les esprits éclairés; mais jamais aussi une pareille occasion n'avait été offerte à la race juive depuis sa dispersion; bien des siècles peut-être s'écouleront avant qu'il se produise une circonstance aussi favorable pour elle.

L'Empereur, détourné par des pensées politiques de l'affaire qui l'avait longtemps préoccupé, négligea de profiter des ouvertures qui lui furent faites. Un nouveau sursis vint s'ajouter à celui dont le décret du 30 mai 1806 avait frappé les créances juives ; la notification qui en fut faite par une simple circulaire ministérielle jeta un grand découragement dans l'esprit de la population juive.

Suivant les ordres que nous avions reçus, le grand Sanhédrin fut dissous le 6 avril 1807; les projets de décret furent soumis à la discussion du Conseil d'Etat. Les idées de l'Empereur s'étaient modifiées dans un sens défavorable aux Juifs, sans doute par suite de l'impression produite sur lui par les populations juives de l'Allemagne et de la Pologne. Le système de M. Molé devait triompher, malgré les efforts de M. Portalis et les miens. Nous parvînmes cependant à faire sanctionner, sans y rien changer, le règlement que nous avions eu tant de peine à faire adopter pour l'organisation du culte juif et pour sa police intérieure dans l'étendue de l'Empire français et du royaume d'Italie.

Les dispositions destinées à régler les effets du sursis vinrent du quartier général de l'Empereur, après un long retard ; elles étaient d'une sévérité qui, je ne crains pas de le dire, outrepassait toutes les règles de l'équité.

J'ai terminé ce que je voulais raconter sur ce singulier et intéressant épisode de mon début dans la carrière politique. Il fut très instructif, non pas seulement par les choses positives qu'il m'a mis dans le cas d'apprendre, mais encore par l'aperçu qu'il me donna sur la manière dont se suivaient ou se terminaient les affaires avec l'homme que le destin avait placé si haut au-dessus de nos têtes. Ce me fut un premier avertissement qu'il y avait plus d'incertitude et d'instabilité qu'on ne croyait dans ses plans et ses résolutions. Et cependant, ainsi qu'il n'appartient qu'au génie, ses idées, même fugitives, laissaient des traces profondes, il est resté de ce grand mouvement deux actes importants : l'organisation en France de la société juive et la déclaration doctrinale du grand Sanhédrin.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. *Psaume* XXXIX, 6-7.

Ces deux versets présentent plusieurs difficultés, qui obligent d'admettre que nous n'avons plus sous les yeux le texte primitif, tel que l'avait rédigé le psalmiste. Nous allons essayer de rétablir le texte véritable, en montrant l'origine des fautes qui l'ont défiguré.

Dans la Bible Letteris les deux versets sont imprimés de la façon suivante :

הנה טפחות נתתה ימי וחלדי כאין נגדך אך כל הבל
כל אדם נצב סלה : אך בצלם יתהלך איש אך הבל
יהמיון יצבר ולא ידע מי אספם :

Le hasard veut que cette disposition du texte serve à résoudre quelques-unes des difficultés qu'on y rencontre. En effet, אך כל הבל se trouve au-dessus de אך הבל; or, אך הבל est justement ce qu'on attendrait à la place de אך כל הבל (cf. v. 12 et Graetz, *a. l.*). On est bien tenté de croire que אך הבל, dans le v. 7, n'est autre chose que la correction de אך כל הבל, mais la correction se sera malheureusement glissée dans le verset 7, au lieu de remplacer אך כל הבל dans le verset 6. Ensuite, נצב après כל אדם n'a aucun sens et ne se retrouve pas au verset 12. Ce mot est également au-dessus de יצבר, et la ressemblance des deux mots autorise à voir dans נצב la trace d'une dittographie de יצבר. Ce mot se sera introduit par erreur dans le verset 6 et aura plus tard été modifié de façon à s'accorder plus ou moins avec אדם. Enfin, au lieu de בצלם, le

sens exigerait בצלמות [1]; ce sont probablement les lettres ית du mot יתהלך qui ont amené la perte de ות.

Il reste un mot très obscur, c'est יהמיון. Si on conservait la phrase אך הבל יהמיון, on ne comprendrait pas pourquoi le verbe est subitement mis au pluriel, et l'alliance de הבל avec le verbe המה est bien étrange. De plus, on remarquera que יצבר n'a pas de complément direct et que le suffixe de אספם ne se rapporte à rien Si nous supprimons אך הבל, il ne reste qu'à admettre que יהמיון est l'altération d'un ou plusieurs mots, qui devaient être le complément direct de יצבר et auxquels se rapporte le suffixe de אספם. On supposera donc quelque chose comme זהב והון, qui ont pu, sans trop de difficulté, se transformer en יהמיון (י pour ז, מ pour בו, et י pour ה).

En résumé, les deux versets se liraient :

הנה טפחות נתתה ימי וחלדי כאין נגדך אך הבל כל אדם סלה :
אך בצלמות יתהלך איש זהב והון יצבר ולא ידע מי אספם (ou יאספם).

« Voici que tu donnes à mes jours la longueur de quelques paumes, et mon existence compte pour rien en face de toi. Tout homme n'est qu'un souffle. Séla. — C'est dans l'obscurité que chemine l'homme; il amasse de l'or et des richesses, et ne sait pas qui les recueillera. »

II. *Qohélet.*

Ch. I, 4. — Au lieu de לא יוכל איש לדבר, nous proposerions de lire לא יכֻלה לשון לדבר : *La langue ne cesse de parler*, ce qui s'accorderait bien avec le reste du verset.

Ibid., 18. — Ce verset ne nous paraît pas appartenir au texte original de l'Ecclésiaste. Tout d'abord, les mots du verset précédent ידעתי שגם זה הוא רעיון רוח doivent être, comme partout ailleurs dans l'Ecclésiaste, une conclusion. Il n'est pas dans les habitudes de l'auteur d'ajouter à cette conclusion un motif. Mais il y a plus, ce motif contraste étrangement avec les idées qu'exprime Qohélet, à savoir : l'inutilité, la vanité des œuvres humaines. Comment peut-on parler d'inutilité, là où il y a souffrance et chagrins perpétuels? Et que signifierait le conseil de jouir tranquillement de la vie, si la vie n'est qu'une suite d'amertumes? Il est admis qu'un sceptique peut se contredire, mais encore ne peut-

[1] Graetz corrige בצלם en כצל ; mais avec כצל on attendrait le verbe עבר au lieu de התהלך.

il pas alléguer comme argument une chose absolument étrangère ou contraire à l'idée qu'il expose. Deux autres versets sont analogues à I, 18, savoir : II, 23 (jusqu'à לבו), et V, 16. On y trouve la même phraséologie ultra-pessimiste (מכאוב ne se trouve pas ailleurs dans l'Ecclésiaste). Ils sont aussi isolés, et, comme I, 15, ils jurent étrangement avec le contexte. II, 23 est d'autant plus suspect qu'il commence par כי, alors que les deux versets précédents commencent déjà par cette conjonction. Nous croyons que ces trois versets ont contribué beaucoup à obscurcir la pensée générale de Qohélet, en lui faisant dire tout juste l'opposé de la thèse qu'il développe dans tout son livre.

Ch. II, 8. — שדה ושדות ne serait-il pas une variante de שרים ושרות? Les mots תענוגות אדם, étant un terme général, devraient clore la phrase.

Ibid., 12-17. — Il semble que ces versets, qui traitent de la sagesse, devraient faire la suite du chapitre I, consacré au même sujet. Si on les place avant II, 1, le paragraphe II, 18 et suiv. (en excluant 23) se rattache très bien au verset II, 11. Seulement, dans ce dernier verset, il faut expliquer פניתי אני בכל מעשי autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. On traduit : *Je me suis tourné vers mes travaux.* Le sens est bien plus clair si on voit dans פנה ב' un synonyme de קוץ ב' : *se détourner de*, *renoncer à*, et si on traduit : *Je me suis dégoûté de tous mes travaux.* Nous expliquerions de même ופניתי, au verset 12, où il faudrait corriger אחרי המלך en אחרי למלך, et עשוהו en עשיתי [1]. La phrase voudrait dire : J'ai renoncé à étudier la sagesse, la folie et la sottise, car que (sera) l'homme qui viendra régner après moi pour tout ce que j'ai accompli, c'est-à-dire qu'en fera-t-il? Pourra-t-il hériter de ma science?

Ch. III, 18. — לְבָרְם, ponctué comme il l'est, ne peut guère être, dans l'idée des Massorètes, que le passé d'un verbe לבר. Le mot *labiru* existe en assyrien et signifie *ancien*. Si le mot לברם est exact, il faudra le traduire par *séparer*, *distinguer* (cf. עתיק, *ancien*, et עתק, *détacher*). Le sens du verset serait : *J'avais dit dans mon cœur au sujet des hommes : Dieu les a séparés* (des autres êtres), *et j'ai vu qu'ils ont le même sort que les animaux.* Les mots שהם בהמה המה להם sont évidemment corrompus : au lieu de שהם, il faut quelque chose comme שמקרה ; המה paraît une dittographie de בהמה. — Dans le chapitre IX, 1, ולבור pourrait être aussi l'infinitif absolu de לבר.

[1] Cette dernière correction est de Graetz.

Ch. v, 6. — Il faut peut-être lire : כי ברב [העניים רב] החלומות והכ[סי]לים מדברים הרבה. — Les versets 7-8 nous paraissent signifier : si tu vois des injustices se commettre sur la terre, ne t'étonne pas de la chose, car les oppresseurs seront opprimés à leur tour. (Tout n'a qu'un temps), mais la terre subsiste pendant tout cela (cf. I, 4), et un roi est à l'égard du champ comme un esclave (כעבד au lieu de נעבד). Le roi dépend de la terre et ne peut la détruire.

Ch. VI, 3. — Les mots וגם קבורה לא היתה לו ne nous semblent pas du tout à leur place et doivent être transportés au verset 5, après ושמש לא ראה ולא ידע. Le sort de l'avorton, qui n'a pas vu la lumière et qui n'a même pas un tombeau, est préférable à celui de l'homme qui ne sait jamais se contenter de ce qu'il a. — Le verset 6 semble avoir le même sens que le verset 3. Si l'homme vit longtemps, mais ne jouit pas du bonheur, c'est tout comme s'il n'avait pas vécu. — *Ibid.*, 7. Au lieu de ולעני יודע, on attendrait מן העני ולעשיר, et au lieu de נגד il faudrait מנגד. Le sens serait : Qu'y a-t-il de plus pour le sage que pour le sot, pour le riche que pour le pauvre, quand ils disparaissent de la face des vivants ?

Ibid., 12. — On serait tenté de faire passer le *vav* de הבלו à חיי, et de traduire : Le nombre des jours de sa vie n'est qu'une vapeur, et ses œuvres (ומעשיו au lieu de וישם) sont comme une ombre, car qui peut dire ce qui adviendra après lui sous le soleil ?

Ch. VIII, 16. — Lire בעיני אינני au lieu de בעיניו אינו. Qohélet dit qu'il a passé les jours et les nuits à examiner ce qui se passe sur la terre.

III. כעת חיה (*Gen.*, XVIII, 14).

Dans cette locution, le premier mot est difficile à expliquer au point de vue de l'étymologie, le second au point de vue du sens. L'embarras pour le mot עת ne vient pas de ce qu'on soit à court de racines d'où on puisse le dériver; au contraire, on en a trouvé beaucoup, mais aucune n'est certaine. Les uns font venir עת de עדה « passer », d'autres de ועד « destiner », d'autres encore de ענה, en comparant l'araméen כְּעֶנָּת, כְּעֶנָּא, et l'assyrien *énu*, *éttu*. Ces étymologies sont admissibles, mais il en est une autre à laquelle, que nous sachions, on n'a pas encore pensé, et qui vaut les autres, si elle ne leur est pas préférable.

Le mot עת a comme équivalent, en araméen, זמן, que l'on trouve

même dans les derniers livres de la Bible. Au mot זמן se rattache le verbe זַמֵּן « préparer ». Or, on trouve (Prov., XXIV, 7; Job, XV, 28) un verbe עַתֵּד, qui a exactement le même sens que זַמֵּן. N'est-on pas amené, par suite du rapprochement de זְמַן avec עֵת, et de זַמֵּן avec עַתֵּד, à voir dans עת et dans עתד la même racine? עֵת serait pour עִתְּדָ, le *daleth* s'étant assimilé au *tav*. Cette étymologie de עת aurait l'avantage de rattacher ce mot à une racine usitée en hébreu, puisqu'à côté du verbe עתד, il y a aussi l'adjectif עתיד. Si עת est du genre féminin, cela peut tenir à ce que le ת aura été pris pour une terminaison féminine.

חיה est généralement considéré comme un adjectif qualifiant עת : כעת חיה signifierait *comme au temps vivant*, c'est-à-dire comme au temps qui revivra. Mais, tout d'abord, on attendrait החיה, puisque כעת est déterminé; ensuite, un temps qui vit ou qui revit présente une image bien insolite en hébreu, où l'idée de vie est appliquée à des êtres concrets, mais non à des termes abstraits. Enfin, l'analogie de כעת מחר (Ex., IX, 18)[1] montre que חיה est un adverbe qui signifie « l'année prochaine », comme מחר signifie « le jour prochain ». Il est possible que חַיָּה ne se rattache pas au sens de חיה « vivre », mais à celui de l'arabe חוי « réunir, rassembler », et qu'il signifie un ensemble (de jours), un an. Quelle que soit l'étymologie de חיה, il nous paraît certain que כעת חיה veut dire *à cette époque-ci en un an*, et équivaut absolument à למועד הזה בשנה האחרת (Gen., XVII, 21).

IV. העביר... לערים (*Gen.*, XLVII, 21).

Les exégètes modernes (voir Dillmann, *a. l.*), s'appuyant sur l'autorité des anciennes versions, veulent corriger le mot העביר... לערים du texte massorétique en העביד... לעבדים. Il est juste de reconnaître que l'interprétation ordinaire de ואת העם העביר אותו לערים, d'après laquelle Joseph aurait fait passer les Egyptiens dans les villes, ne se défend guère. Pourquoi cette émigration de tous les Egyptiens, racontée en termes si concis? Quelle raison Joseph avait-il de leur faire abandonner leurs champs? Si c'était pour leur donner de la nourriture, outre que le verset ne serait pas à sa place (comme le remarque Knobel), les Egyptiens n'avaient pas besoin de l'ordre de Joseph pour venir dans les villes, la faim les y aurait bien poussés. Enfin, לערים pour אל הערים est une irrégularité peu admissible dans la Genèse. Mais la correction que l'on

[1] Cf. מחר כעת הזאת (Jos., XI, 6).

propose n'est pas non plus très satisfaisante : העביד לעבדים est un pléonasme inusité en hébreu. De plus, on comprend bien que les Égyptiens se déclarent les esclaves de Pharaon (v. 25); mais pouvait-on dire que Joseph aît réduit les Egyptiens à l'esclavage parce qu'ils avaient à payer un cinquième de leurs revenus ?

Nous croyons qu'on peut maintenir le texte massorétique. Seulement העבר ne veut pas dire *forcer d'émigrer*, mais *faire défiler*, c'est-à-dire dénombrer, à peu près comme dans le verset de I Sam., XVI, 10 : ויעבר ישי את שבעת בניו לפני שמואל; cf. עובר על הפקדים (Ex., XXXVIII, 26). לערים ne signifie pas non plus *dans* les villes, mais *par* villes. Le verset raconte que Joseph fit le recensement du peuple par nomes d'un bout à l'autre de l'Egypte, afin d'acquérir leurs champs et d'établir la base de son impôt. Le verset est alors bien placé, et il n'y a plus de difficulté ni pour la grammaire ni pour le sens.

V. *Isaïe*, II, 6.

Dans ce verset, passablement obscur, les mots ובילדי נכרים ישפיקו sont particulièrement difficiles. On voit bien que le prophète reproche aux Israélites d'avoir adopté les coutumes superstitieuses des étrangers, mais pourquoi parle-t-il des fils des étrangers au lieu des étrangers eux-mêmes ? Ensuite ישפיקו paraît signifier *frapper des mains*, *applaudir* (cf. Job, XXVII, 23); comment comprendre ce complément בילדי avec la préposition ב ? Au moyen d'une légère correction tout devient très clair; il n'y a qu'à supprimer le ל de בילדי et à lire בְּיִדֵי. La phrase signifie : ils frappent (sous-entendu leurs mains) dans les mains des étrangers, c'est-à-dire ils font des conventions avec eux, ils les imitent. L'expression השפק ביד פ' se retrouve dans le Talmud avec le sens d'*accorder quelque chose à quelqu'un*, comme dans la phrase bien connue : אין מספיקין בידו לעשות תשובה (Abot, V, 18). Après le mot השפק, on sous-entend le complément direct את ידו, comme avec le verbe החזק ב', qui veut dire : *fortifier sa main dans quelque chose*, c'est-à-dire saisir quelque chose.

MAYER LAMBERT.

LE NOM DE *NATRONAÏ* (נטרונאי)

Le nom de *Natronaï* ne se rencontre ni dans le Talmud ni dans le Midrasch. On le trouve pour la première fois sur la liste des plus anciens Gaonim, porté, au commencement du VIIIe siècle, par Natronaï ben Menahem, chef de l'école de Poumbedita. Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, Natronaï ben Habibaï est un des candidats à la dignité d'exilarque, et, dans la seconde moitié du IXe siècle, Natronaï ben Hilaï est gaon de Sora et auteur de nombreuses consultations. Plus tard, ce nom est rarement usité. Dans l'histoire de la littérature juive du moyen âge, il est surtout connu parce qu'il fut porté par le père du célèbre Berakhya Nakdan. Zunz[1] mentionne encore un Natronaï ben Menahem, de France, cité dans un commentaire ms. du Pentateuque du XIIIe siècle.

Quelle est la signification et l'origine de ce nom ? Dans son ouvrage sur les noms des Juifs, Zunz[2] se contente de le placer à la tête de sa liste des noms d'origine araméenne créés à l'époque post-talmudique, sans donner aucune explication. Je crois que le sens et l'origine en sont indiqués par une source ancienne.

L'une et l'autre *Pesikta*[3], rapportant une explication agadique donnée par Isaac Nappaha (de la fin du IIIe siècle) sur Exode, XII, 2 et suiv., disent : מי פורע לכם מאדום נטרונא, et appuient cette interprétation sur le passage d'Exode, XII, 6 : והיה לכם למשמרת. Ce qui signifie : « Qui tirera vengeance pour vous d'Edom[4] (Rome) ? Natrôna ! » Ce mot désigne une personne, et la leçon de נטירותא adoptée par M. Buber, conformément au texte de plusieurs de ses mss.[5], provient de ce qu'on a voulu établir un rapport entre ce mot et le mot de משמרת d'Exode, XII, 6. On trouve, en effet, assez fréquemment, dans le Talmud de Babylone, le terme de נטירותא dans le sens de « surveillance »[6]. D'après Rappoport[7], qui parle de ce passage à la fin de son article sur אפטרהא, נטרונא serait

[1] *Zur Geschichte und Literatur*, p. 80.
[2] *Gesammelte Schriften*, II, 21.
[3] *Pesikta*, éd. Buber, 56 *a* ; *Pesikta rabbati*, ch. XV, vers la fin, et, dans l'édition Friedmann, 79 *a*.
[4] Le *Yalkout Schimôni*, I, 191, dit : ממלכות רביעית, du quatrième empire.
[5] La *Pesikta rabbati*, le *Yalkout* et le ms. d'Oxford de la *Pesikta* ont : נטרונא.
[6] Voir Levy, *Neuhebraïsches Wörterbuch*, III, 383 *b*.
[7] *Erech Millin*, 179.

un des noms du Messie qu'on ne trouve pas ailleurs, mais il ne l'explique pas. Levy [1] fait dériver inutilement ce mot de l'arabe et le traduit par « aide, défenseur » ; il ajoute que ce mot, comme le syriaque מנטרנא, signifie peut-être « protecteur » et se rapporte à Dieu ou au Messie. Pour nous, il est hors de doute que נטרונא dérive du verbe araméen נטר (en hébreu, שמר) et qu'il désigne le Messie, car dans les passages analogues qui précèdent le nôtre, il est également question de sauveurs envoyés par Dieu. Ainsi : מי פורע לכם ממדי מרדכי ואסתר, et מי פורע לכם מיון בני חשמונאי, « Qui vous vengera des Mèdes (Perses) ? Mardochée et Esther. — Qui vous vengera des Grecs ? Les Hasmonéens. »

Mais pourquoi le Messie est-il appelé נטרונא ? Certainement pas comme *gardien*, car Dieu seul est le « gardien d'Israël » [2]. Mais le verbe נטר a également la signification spéciale d' « attendre », comme le prouvent les exemples cités par M. Levy (III, 383 *a*) : נטר עד למחר, « il attendit jusqu'au lendemain » (*Baba Batra*, 74 *a*) ; אגר נטר, « la récompense pour avoir attendu » (*Baba Mecia*, 65 *a*). Le verbe hébreu שמר, qui correspond à נטר, est aussi employé dans le sens d' « attendre ». Ainsi, on lit dans *Sanhédrin*, 63 *b*, d'après les variantes données par Rabbinowicz : ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחברו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית ואני אשמור לך בצד עבודה זרה פלונית. « *Vous ne prononcerez pas le nom des dieux étrangers*, c'est-à-dire que l'un ne dise pas à l'autre : Attends-moi près de telle idole, et moi, je t'attendrai près de telle idole. » Dans le passage parallèle de la Tosefta [3], au lieu de שמור לי et אשמור לך, on trouve le terme habituel המתן לי et ואמתין לך. Une expression usuelle est celle de שומרת יבם, « la veuve qui *attend* que son beau-frère l'épouse », expression rendue en araméen par איתתא דנטרא ליבם (Targoum sur Ruth, I, 13). On trouve aussi dans la Bible plusieurs passages qui deviennent plus clairs si l'on traduit שמר par « attendre » ; par exemple, שומרים לבקר (Psaumes, CXXX, 6) ; לא תשמר על חטאתי (Job, XIV, 16). Nous pouvons donc rendre נטרונא par « celui qui attend ». Mais pourquoi le Messie *attendu* est-il appelé « celui qui attend ? » Voici comment, à mon avis, s'explique cette singularité. D'après une légende bien connue [4], dont le héros est Josué ben Lévi, celui-ci demande au prophète Elie où il pourrait rencontrer le Messie ; Elie lui répond : אפיתחא דרומי (la censure a fait mettre

[1] *Wörterbuch*, III, 384 *a*.

[2] שומר ישראל de Ps., CXXI, 4, est נָטַר ר׳.

[3] *Aboda Zara*, ch. VII ; dans l'édition Zuckermandel, p. 470, l. 15.

[4] *Sanhédrin*, 98 *a* ; cf. mon *Agada der palästin. Amoräer*, I, 190.

אפיתחא דקרתא), « à l'entrée de la ville de Rome ». Josué ben Lévi trouve, en effet, le Messie à la place indiquée, au milieu de gens pauvres et couverts de plaies et lui demande à quelle époque il viendra. Il lui répond : היום, c'est-à-dire, par allusion à Ps. xcv, 7, « au jour où vous obéirez tous à la voix de l'Eternel », où vous serez de nouveau dignes de devenir le peuple de Dieu et dignes de la délivrance. Le sens de cette allégorie, inventée peut-être par Josué ben Lévi lui-même, est suffisamment clair. Le Messie est assis aux portes de Rome, attendant la chute de l'empire, qui doit amener la délivrance, attendant aussi le jour où Israël sera digne d'être sauvé. C'est donc avec raison que le Messie est appelé « celui qui attend ». Isaac Nappaha n'a pas créé arbitrairement cette désignation, elle doit son origine à la tendance qui se fit jour dans la légende relative au Messie; elle naquit dans le cercle des Agadistes et fut probablement aussi connue du peuple. On peut s'étonner que ce nom de *Natrona* désignant le Messie ne se trouve pas encore ailleurs dans la partie de la littérature talmudique qui est parvenue jusqu'à nous, mais il n'est pas plus facile d'expliquer cette particularité que d'expliquer pourquoi ce nom n'a pas été employé comme nom de personne à l'époque des Amoraïm aussi bien qu'à celle des Gaonim. Une chose pourtant peut être considérée comme certaine, c'est que le nom de *Natronaï* est une variante de la forme de Natrona [1], nom appliqué, comme nous l'avons montré, au Messie. Du reste, l'usage de donner aux enfants des noms consacrés au Messie remonte assez haut. Ainsi, les noms si fréquents de מנחם, à l'époque des Tannaïtes, et de נחמן, à l'époque des Amoraïm, étaient certainement usités pour rappeler, par leur signification, le Messie, « le consolateur », ainsi que les נחמות, c'est-à-dire les consolations messianiques. On trouve même l'équivalent grec de מנחם dans le Talmud de Jérusalem (*Teroumot*, xi, 2) : ר' פריגורי דקיסרין, « R. Paregoros (Παρήγορος) de Césarée [2] ». Donc, de même que dans les temps plus anciens, on employait les noms de מנחם et de נחמן, dont l'un, celui de מנחם, fut encore d'un usage très fréquent sous la forme abrégée de מני *Mâni* [3], de même, du temps des Gaonim, on prenait le nom de Natronaï, dont la signification messianique était

[1] Cf. דוסאי et דוסא.

[2] Voir Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, 9 ; Frankel, *Mebô Hayyerouschalmi*, 122 *a*. On trouve encore plus tard ce nom grec. Abraham ibn Daud parle (ס' הקבלה, éd. Neubauer, 74) du savant talmudiste français ר' פריגורס, maître d'Isaac ibn Albalia, qui vécut au xie siècle, et l'un des *Nakdanim* était le poète liturgique פריגורס בן קלונימוס (Voir Zunz, *Zur Geschichte*, 113, et *Litteraturgesch. der synag. Poesie*, 341).

[3] C'était aussi le nom du fondateur du manichéisme.

certainement connue. On trouve encore en usage, à l'époque des Gaonim, un autre nom messianique bien connu, qui commence à apparaître à ce moment, celui de צמח (Zacharie, III, 8 ; VI, 12), *Cémah*, porté par plusieurs Gaonim du IXe siècle. Déjà Zunz a signalé le caractère messianique de ce nom [1] et rappelé que les Caraïtes employaient même le nom de משיח, Messie, comme nom de personne ; par exemple, l'ancien exégète Hassan ben Maschiah. Le nom de מבשר, Mebasser, en usage du temps des Gaonim, a une origine analogue, et le nom de ישועה, devenu célèbre chez les Caraïtes, fait très vraisemblablement allusion au salut messianique, ainsi que le nom de נסים, Nissim, si connu dans l'histoire de la littérature juive, qui offre la forme assez étonnante d'un pluriel et fait probablement allusion aux miracles qu'opérera un jour le Messie.

Budapest, mars 1894.

W. Bacher.

TROIS ÉPISODES CONCERNANT LES JUIFS

TIRÉS DE LA CHRONIQUE SYRIAQUE DE DENYS DE TELL MAHRÈ

La quatrième partie, encore inédite, de la *Chronique* syriaque de Denys de Tell-Mahrê [2] contient seulement trois passages concernant les Juifs.

Le premier a rapport à l'édit rendu par l'empereur Phocas, pour contraindre les Juifs de ses États à recevoir le baptême, et à la manière dont cet édit fut mis à exécution en Palestine.

Le second a trait à la prise de Césarée de Cappadoce, par Moslemah en 725, et le troisième raconte les fourberies dont les Israé-

[1] *Gesammelte Schriften*, II, 20.

[2] Denys de Tell-Mahrê, patriarche des syriens Jacobites, mort en 845, nous a laissé une *Chronique* divisée en quatre parties qui s'étend du commencement du monde à l'an 774 de l'ère chrétienne. Le texte syriaque de la première et de la troisième partie a déjà été publié. Celui de la quatrième s'imprime actuellement, par mes soins, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes* (*section des sciences historiques et philologiques*). — Voir, sur cet auteur, Bar-Hebraeus, *Chron. eccl.*, éd. Abbeloos, t. I, p. 343-386 ; Assemani, *Bibl. or.*, t. II, p. 96 et suiv. ; Wright, art. *Syriac literature* dans l'*Encyclopedia Britannica*, t. XXII, p. 845.

lites du Beth Schammâr furent victimes, vers l'an 735, de la part d'un imposteur chrétien, qui se présenta à eux comme étant Moïse.

J'ai pensé qu'il serait agréable pour ceux qui s'intéressent aux études juives de trouver réunis ici ces trois fragments perdus dans une longue chronique qui traite surtout de l'histoire ecclésiastique.

En voici la traduction intégrale et aussi fidèle que possible. Je l'ai accompagnée de quelques notes destinées à en faciliter l'intelligence, dans lesquelles les mots syriaques ont été transcrits en lettres hébraïques.

Paris, le 15 avril 1894.

Dr J.-B. Chabot.

I.

L'an 928[1], l'empereur Phocas ordonna que tous les Juifs placés sous sa domination reçussent le baptême.

Il envoya le préfet Georges[2] à Jérusalem et dans toute la Palestine pour les contraindre à recevoir le baptême. Celui-ci descendit [dans ce pays] et rassembla tous les Juifs de Jérusalem et des environs.

Les principaux d'entre eux étant entrés en sa présence il les interpella : « Etes-vous les serviteurs de l'empereur ? »

« Oui », répondirent-ils.

Il reprit : « Le Seigneur de la terre[3] ordonne que vous soyez baptisés. »

Ils gardèrent le silence et ne répondirent pas un mot.

Le préfet leur demanda : « Pourquoi ne dites-vous rien ? »

L'un des principaux d'entre eux, du nom de Jonas[4], répondit en disant : « Nous consentons à faire tout ce qu'ordonnera le Seigneur de la terre ; mais, pour la chose présente, nous ne pouvons la faire, car le temps du saint baptême n'est pas encore venu. »

Le préfet, en entendant ces paroles, entra dans une violente colère ; il se leva, frappa Jonas au visage, et dit aux Juifs : « Si vous

[1] L'an 928 des Séleucides correspond aux années 616-617 de l'ère chrétienne, mais la chronologie de Denys est fautive pour tout ce qui concerne la première moitié du VIIe siècle. Phocas régna de 602 à 610.

[2] גיורגי. Il y eut un personnage de ce nom qui fut préfet du prétoire sous le règne de Phocas. Il s'agit vraisemblablement de ce même personnage.

[3] מרא דארעא, titre qui faisait partie du protocole officiel des empereurs chrétiens de Byzance.

[4] יונא.

êtes serviteurs, pourquoi n'obéissez-vous pas à votre maître? » Puis, il ordonna qu'ils fussent baptisés et les força tous, bon gré mal gré, à recevoir le baptême [1].

II.

L'an 1040 [2], Néocésarée [3] fut prise par Moslemah [4], qui emmena en captivité les habitants de cette cité, et les vendit en esclavage, comme des bêtes, à l'exception cependant des Juifs, qui lui avaient livré la ville.

Ceux-ci s'étaient rendus secrètement auprès de Moslemah et, après avoir reçu sa parole, ils dirigèrent traîtreusement son entrée dans la ville. Pour eux, il les fit captifs, mais ne les vendit point et les emmena avec lui.

III.

A cette époque [5], il y eut dans la région occidentale [6] un séducteur qui trompa et perdit un grand nombre de Juifs.

Satan, qui est pernicieux et malin dès l'origine, s'efforce toujours de tromper les hommes (non pas seulement quelques-uns, mais tous pareillement, quelle que soit leur race ou leur langue), en suggérant à chacun ce qu'il sait lui être agréable et capable de l'induire en erreur. Il tire son nom de ses œuvres : « Satan, en effet, signifie adversaire. » Il ne néglige rien et ne cesse de troubler et de tromper toutes les générations. Le courage ne lui fait jamais défaut, et il n'abandonne jamais ses antiques méchancetés, qu'il inventa autrefois contre le chef du genre humain pour le perdre.

Dans ce temps donc, un certain homme originaire du village de

[1] Plusieurs auteurs ecclésiastiques attribuent l'édit dont il est ici question à Héraclius. Cf. Baronius, *Ann. eccl.*, *ad an.* 614.

[2] Cette année correspond à l'an 729 de l'ère chrétienne. Le fait doit être placé en 725.

[3] Le texte porte bien Néocésarée, mais il s'agit, selon toute vraisemblance, de Césarée de Cappadoce, prise par Moslemah en 725.

[4] Moslemah, célèbre capitaine arabe, fils du khalife Abd-el-Mélik, commanda les armées musulmanes sous les règnes de ses frères, Walid Ier, Soliman, Yézid II et Hescham. Il mourut en 739.

[5] C'est-à-dire, selon notre auteur, l'an 1046 des Séleucides, 734-735 de l'ère chrétienne.

[6] Les termes *région orientale* et *région occidentale*, dans les écrivains jacobites, ne doivent pas s'entendre d'une division géographique naturelle, mais ils font allusion à la division de cette secte en deux grandes provinces ecclésiastiques dont l'une était soumise au patriarche d'Antioche et l'autre au *maphrian* (ou métropolitain suprême) de Tagrit. Les pays compris dans la première formaient la région occidentale, ceux de la seconde la région orientale, sans égard à leur position géographique respective.

Phalkat[1], dans la région de Mardin[2], sortit de la Mésopotamie et s'en alla dans la contrée occidentale, du côté du Beth Schammâr[3].

Il eut accès dans la maison d'un des principaux d'entre les Juifs, mais, abusant de l'hospitalité qu'on lui donnait, il corrompit la fille de cet homme. Quand la chose fut connue des Juifs, ils le vouèrent à la mort. Mais, comme il était chrétien, ils lui infligèrent de cruels et longs supplices, pendant lesquels il trouva l'occasion de s'échapper de leurs mains.

Il songea dès lors à leur faire subir toute sorte de maux. Etant parti de là, il descendit au pays des Assyriens[4], où résident tous les maléfices des incantations. Là, il s'adonna à la magie et aux artifices diaboliques. Il fit des progrès dans tous les arts mauvais et y passa maître.

Quittant alors ce lieu, il remonta dans la région du Beth Schammâr et dit aux Juifs : « Je suis Moïse, celui-là même qui fit autrefois sortir Israël de l'Egypte, qui fut avec eux par la mer et le désert pendant quarante ans. Je suis envoyé de nouveau pour le salut d'Israël et pour vous conduire au désert afin de vous introduire ensuite dans l'héritage de la terre promise. De même qu'autrefois Dieu renversa toutes les nations qui l'habitaient pour que vos pères en prissent possession, ainsi encore il les fera disparaître devant vous, pour que vous y entriez, que vous la possédiez comme auparavant, et que tous les Israélites dispersés soient réunis, selon ce qui est écrit[5] : « *Il rassemble les dispersés d'Israël.* »

Comme il leur tenait quotidiennement un tel langage et qu'il excitait constamment leur admiration par ses incantations, ils erraient à sa suite. Tantôt il les faisait circuler dans la montagne et leur faisait escalader des pics escarpés, où ils se tuaient ; tantôt il les engageait dans des grottes et des cavernes, où ils périssaient. Il leur fit ainsi beaucoup de mal, en tua et en fit périr un grand nombre. Il leur enleva aussi beaucoup d'or en leur persuadant par ses incantations qu'il les conduirait dans le désert.

Quand il fut rassasié des maux qu'il leur faisait souffrir journelle-

[1] פלחת. Ce nom désigne aussi un village de la Sophène (Land, *Anecd. syr.*, II, 225), qu'il faut sans doute distinguer du nôtre. Je ne trouve sur les cartes aucun lieu avec lequel on puisse identifier ce nom.

[2] מרדא. Ville de la province turque de Diarbekir, à 80 kilom. au sud de cette dernière. Les Juifs y ont une synagogue fort ancienne.

[3] בית שמרא. Région avoisinant la rive gauche de l'Euphrate, à la hauteur du 35° de lat. nord.

[4] בית ארמיא. Le mot ארמיא désigne les païens d'une manière générale, et spécialement les habitants de Harran. Mais on trouve l'expression בית ארמיא employée deux fois pour désigner le pays autour de Séleucie-Ctésiphon (Assemani, *Bibl. or.*, I, 354 et 358) ; je crois donc qu'il faut lui attribuer ici le même sens, exigé, d'ailleurs, par le contexte. On *descendait*, en effet, du Beth Schammâr pour aller dans cette région.

[5] Is., LVI, 8.

ment, il les fascina par ses artifices, leur enleva tout leur or et tout ce qu'ils possédaient et s'enfuit dans son pays.

Les Juifs, revenus à eux-mêmes et voyant le mal qu'il leur avait fait souffrir, le poursuivirent aux quatre coins du monde, interrogeant et s'informant de lui. L'ayant enfin découvert, ils le conduisirent à l'émir des croyants, Hescham[1], qui, finalement, le fit crucifier.

Il mourut ainsi, et Dieu lui donna de la sorte la récompense qu'il méritait.

LE SIGNE DISTINCTIF DES JUIFS AU MAGHREB

Les recherches de MM. Ulysse Robert[2] et Is. Loeb[3] ont élucidé la question de la marque distinctive imposée aux Juifs pendant le moyen âge. A leurs travaux, qui n'ont porté que sur l'Occident chrétien, on pourrait joindre quelques renseignements qui ont trait à ce qui se passait en Orient et dont une partie a été déjà recueillie par S. de Sacy[4].

Remarquons, d'ailleurs, en passant, que le port de certains signes spéciaux est antérieur, au moins en Orient, au XIIIe siècle de l'ère chrétienne, puisque les ordonnances du khalife fatimide Hakem à ce sujet remontent à 395 de l'hégire (1004-5 de J.-C.) et qu'elles ne paraissent pas être de son invention[5]. La nature du

[1] Hescham, khalife de la dynastie des Ommiades, qui régna de 724 à 743.

[2] *Revue des Études juives*, t. VI, p. 81 ; VII, p. 94.

[3] *Ibid.*, VI, p. 268.

[4] *Chrestomathie arabe*, 2e éd., I, p. 97, 144 et 181 ; *Exposé de la religion des Druses*, I, p. CCCIX, CCCXXX, CCCLX, CCCLXVIII, CCCXCVIII.

[5] On lit, par exemple, dans Ibn-el-Athîr (texte arabe, VII, p. 34 ; ce passage paraît figurer aussi dans Nowaïri, voir Dozy, *Vêtements*, p. 436 ; Weil, *Gesch. der Khalifen*, II, 355) : « En 233 (25 juillet 849), le Khalife El-Motawakkel enjoignit aux tributaires [juifs et chrétiens] d'employer des *taylesân* jaunes, de porter des ceintures spéciales (*zonnâr*), de garnir d'étriers en bois leurs selles, à l'arrière desquelles ils devaient placer deux boules, de marquer le vêtement de leurs esclaves à l'aide de deux morceaux d'étoffe, chacun ayant sa couleur propre et différente de celle du vêtement, et de quatre doigts de long ; en outre, leurs femmes ne pouvaient sortir que vêtues d'un *izâr* jaune. Défense leur fut faite de porter des ceintures-bourses (*mintak*) ; la destruction de leurs temples d'origine récente fut ordonnée, on préleva la dîme sur leurs habitations, et les portes de leurs maisons furent marquées de figures de démons taillées dans du bois. Il fut défendu de recourir dorénavant à leurs services dans les administrations publiques, aucun musulman ne put plus leur donner l'enseignement, l'exhibition de la croix à la fête des Rameaux ainsi

sujet traité par l'illustre savant a fait qu'il s'est borné à parler de l'Égypte, et Munk [1] a pu y ajouter un complément utile en traduisant un passage arabe relatif au Maghreb et à l'Espagne. Il peut être rapproché de ce que rapporte M. U. Robert que, vers 1320, « le roi de Grenade Ismaïl Abul-Walid ibn Abu Saïd ben Faraj, qui régna de 1315 à 1326, imposa aux Juifs de ses états, à l'exemple des rois chrétiens ses voisins, un signe pour les distinguer des musulmans. » Voici en quels termes s'exprime Abd el-Wâhid Merrâkechi [2] :

« Vers la fin de son règne, Aboû Yoûsof [Almançoûr l'Almohade, 1184-1199 de J.-C.] ordonna aux Juifs habitant le Maghreb de se différencier du reste de la population par une mise particulière, consistant en vêtements bleu foncé, pourvus de manches si larges qu'elles tombaient jusqu'aux pieds, et, au lieu de turban, en une calotte de la plus vilaine forme qu'on aurait prise pour un bât et qui descendait jusqu'au-dessous des oreilles. Ce costume devint celui de tous les Juifs du Maghreb et le resta jusqu'à la fin du règne de ce prince et au commencement de celui de son fils Aboû Abd Allâh. Celui-ci le modifia à la suite des démarches de toute sorte faites par les Juifs, qui recoururent à l'intercession de tous ceux qu'ils croyaient pouvoir leur être utiles. Aboû Abd Allâh leur fit porter des vêtements et des turbans jaunes, et tel est le costume qu'ils portent encore en la présente année 621 [1224 de J.-C.]. »

On voit que ces renseignements suffisamment explicites ont trait à un costume particulier, dont la tradition paraît s'être jusqu'à un certain point gardée dans l'Algérie même devenue française. Il existe, d'ailleurs, encore un mot employé de nos jours

que son usage sur la voie publique (?) furent interdits ; enfin, leurs tombes ne purent plus dépasser le niveau du sol. Ces instructions furent envoyées dans toutes les parties de l'empire. » Le mot *taylesân* désigne les extrémités, retombant sur les épaules, de la mousseline du turban ou de la coiffure. Le *zonnâr* est une ceinture spéciale imposée en pays musulman aux infidèles et destinée à les faire reconnaître ; elle se compose de nombreuses cordelettes de diverses couleurs et se porte à la taille (glose de Ça'idi au commentaire de Kharachi, t. II, p. 446). L'*izâr* ou *haïk* est le grand voile de laine ou d'étoffe légère qui enveloppe la femme de la tête aux pieds. Le *mintak* est la ceinture de cuir ou d'étoffe dont on se ceint la taille et destinée à renfermer des espèces (voir les commentaires de Sidi Khalil *ad* p. 59, l. 1 ; ce n'est donc pas, comme le dit Dozy, *Vêtements*, p. 420, « toujours une ceinture d'or ou d'argent »). Voici, d'ailleurs, la prescription de la loi telle que la formule Khalil (texte, p. 78 : cf. trad. Perron, II, 296) : « Il est défendu au tributaire [juif ou chrétien, soumis de gré ou de force] de monter à cheval ou à mulet, d'employer la selle, de prendre le milieu de la chaussée ; il doit porter un vêtement distinctif ; il est châtié s'il quitte son *zonnâr*. »

[1] *Journal asiatique*, 1842, t. II, p. 40.

[2] *Histoire des Almohades*, trad. fr. (Alger, Jourdan, 1893), p. 264.

exclusivement pour désigner le turban noir ou bleu foncé qui sert de coiffure aux Juifs indigènes [1].

L'ordonnance de l'Almohade Almançoûr ne fut pas observée bien longtemps dans toute sa rigueur, ainsi que Merrâkechi nous le dit lui-même. Il est probable qu'on ne tarda pas à revenir à ce qui, vraisemblablement, constituait l'état antérieur des choses, je veux dire au port d'un simple signe distinctif, qui, en Egypte, était jaune ou noir et portait le nom de *ghiyâr* [2]. Aucun texte, à ma connaissance, ne permet de déterminer quelle en était la couleur au Maghreb ; mais le nom qui lui était donné, celui de *chekla*, était tout différent et ne figure, d'ailleurs, du moins avec l'acception dont il s'agit, dans aucun dictionnaire [3]. Ce mot est employé à plusieurs reprises par des auteurs maghrebins. Ainsi Zerkechi [4] relate en ces termes le décret d'Almançoûr dont il a été question : « En 595 (commence le 2 nov. 1198) Almançoûr ordonna aux Juifs d'employer la *chekla* (*bi 'amali 'ch-chek-lati*) ; il arrêta que leurs tuniques (*k'amîç*) auraient une coudée de long sur autant de large, et qu'ils porteraient des burnous et des bonnets bleus. » Ailleurs [5], il nous apprend que « en 648 (comm. 4 avril 1250), la *chekla* fut imposée aux Juifs de Tunis », renseignement que nous retrouvons aussi dans Ibn Aboû Dinâr Kayrawâni [6] : « En 648, la *chekla* fut imposée aux Juifs, qui furent soumis à des humiliations de plus en plus grandes. » J'ai, en outre, recueilli un dicton rimé et injurieux encore en usage à Ténès, où, d'ailleurs, on ignore maintenant le sens exact à attacher au mot *chekla* : « O juif, homme à la *chekla*, mon père t'a donné un coup de pied, car il t'a trouvé une perle dans la main ; puissent ton père et le père de ton grand-père être maudits ! » Notons, enfin, que ce mot, sous la forme diminutive, se retrouve dans le nom Bou-chekila, dont l'origine ne me paraît pas dou-

[1] Le mot *zmâla* ou *zemla* (voir Dictionnaire Beaussier ; Dozy, *Supplément*). On trouve des renseignements plus détaillés dans le travail de M. A. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique septentrionale*, notamment pp. 179 et 205 (année 1867 du *Recueil des notices de la Société archéologique de Constantine*).

[2] *Chrestomathie* de Sacy (I, p. 55 du texte, 146 et 181 des notes).

[3] Un indigène instruit et consciencieux que j'ai interrogé à ce sujet m'a dit que ce signe, différent d'après les régions, consiste, entre autres choses, en ce que le juif devait se raser la tête en respectant les cheveux qui couvrent les tempes.

[4] *Ta'rîkh ed-dawlateyn*, éd. de Tunis, p. 11, ligne 20.

[5] *Ibid.*, p. 25, ligne 17.

[6] *Kitâb el-mou'nis fî akhbâr ifrik'iyya wa-tounis*, éd. de Tunis, p. 128, l. 4. La trad. Pellissier-Rémusat (dans l'*Exploration scientifique de l'Algérie*), où les erreurs sont innombrables, paraît rapporter cela à l'année 651 (voir p. 224, où l'on trouve cette version : « Sous ce règne, les Juifs eurent beaucoup à souffrir. On leur fit éprouver des avanies sans nombre. »)

teuse, encore porté actuellement par une famille israélite de Constantine.

J'ajoute ici quelques passages tirés d'auteurs arabes et intéressant l'histoire des Juifs au Maghreb.

En 424, Aboû 'l-Kemâl l'Ifrenide, prince de Châla (l'ancienne Salé au Maroc), s'empara de Fez, où il dépouilla les Juifs de toutes leurs richesses, en tua plus de six mille et livra leurs femmes à ses soldats [1].

D'après Edrisi, « Aghmât Aylân (au pied de l'Atlas et non loin de Merrâkech ou Maroc) est belle, riche et habitée exclusivement par des Juifs. Ali b. Yoûsof l'Almoravide leur avait défendu de s'établir à Maroc et même d'y passer la nuit sous peine des châtiments les plus sévères. Il leur est permis d'y entrer le jour, mais seulement pour les affaires et les services dont leur nation s'occupe spécialement; quant à ceux qu'on y trouve après le coucher du soleil, leur vie et leurs biens sont à la merci de tout le monde. Par conséquent, les Juifs se gardent bien de contrevenir à ce règlement [2] ».

A la date du 27 ramadân 869 (comm. 2 sept. 1464), une insurrection éclata à Fez contre le sultan mérinide Abd el-Hakk b. Aboû Sa'îd, qui fut exécuté avec son premier ministre, le juif Hâroûn, en même temps que les Juifs de la ville furent massacrés. « Abd el-Hakk, après avoir été comme tenu en tutelle par les Benoû Watâs, qui depuis de longues années dirigeaient toutes les affaires de l'État, songea à recouvrer son indépendance, et, par suite, arrêta la plupart des Benoû Watâs et s'empara de leurs biens, tandis que les autres prenaient la fuite. Devenu son propre maître, il s'occupa lui-même des affaires et fit des expéditions à la tête de son camp. Pour le remplacer pendant ses absences, il laissa le juif Hâroûn, qui administrait à Fez les affaires des musulmans, jugeait leurs différends et était, par suite, une cause d'humiliation pour eux. L'impression ainsi produite sur le peuple était considérable, si bien que, le sultan étant un jour sorti avec son camp pour rétablir le calme dans les provinces et poursuivre les Benoû Watâs, qui s'étaient emparés, entre autres places, de Tanger et de Tâzâ, une entente s'établit avec le *mizwâr* des chérifs,

[1] *Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, trad. fr., III, 222; voir aussi II, p. 354; *Kartâs*, texte, p. 69.

[2] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, éd. Dozy et de Goeje, p. 79-80. Edrisi termina son livre en 548 (comm. 28 mars 1153), mais le retoucha ensuite. Ali b. Yoûsof régna de 500 à 537 (1106-1142 de J.-C.). Par contre, dans la ville espagnole de Lucena, le faubourg était occupé par les musulmans, à qui les Juifs, installés dans l'intérieur même des fortifications, refusaient l'entrée (*Ibid.*, p. 252).

et une émeute éclata contre les Juifs de Fez, qu'on massacra. Mais les insurgés avaient à craindre le sultan et son premier ministre Hâroûn, et ils tinrent la ville jusqu'au jour où ce prince rentra avec un petit nombre d'hommes ; alors on les arrêta, lui et Hâroûn, et on les exécuta [1]. »

Kayrawâni, voulant dépeindre d'un mot l'ardeur mise, en 1091 (comm. 1er fév. 1680), par les Tunisiens à poursuivre la tribu nomade des Ouled Sâïd, dont les brigandages les éprouvaient de temps immémorial, nous dit que les individus originaires de cette tribu aimaient mieux se dire Juifs que d'avouer leur véritable origine [2].

On trouve dans le *Dîwân el-inchâ* (ms. arabe de Paris n° 1573 de l'A. F., aux fol. 140 et 303) des détails relatifs principalement à l'historique des sectes karaïte et rabbanite. L'absence presque complète des points diacritiques rend un peu difficile l'usage de cet exemplaire d'un ouvrage intéressant à plus d'un titre, où sont exposées les connaissances nécessaires aux *kâteb* ou employés de chancellerie.

E. Fagnan.

[1] Zerkechi, p. 141 de l'éd. citée. On trouve dans le ms. de cette chronique porté sous le n° 852 sup. arabe (= n° 1874 du Cat. imprimé de la Bibliothèque nationale), au fol. 103 v°, cette annotation marginale : « Ce Hâroûn est le frère d'Aboû Djenâh (puissent-ils être maudits l'un et l'autre !) ; il a supprimé les aumônes distribuées aux ulémas pour les attribuer à ses coreligionnaires pauvres. »

[2] Édition citée, p. 253, ligne 14.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1er SEMESTRE 1894.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אמת ליעקב Novelles sur la nomenclature des lois et principes formulés par Maïmonide, par Saül Eliézer Rabinowitsch. Odessa, impr. Belinsan, 1893; in-8° de 104 p.

אפרים קוה Traduction hébraïque de « Dichter u. Kaufmann » de Berthold Auerbach, par Tawiow. Varsovie, impr. Weinstadt, 1893; in-8° de 288 p. (Publication de la Société Ahiasaf.)

ברייתא דמעשי בראשית Baraita de maase bereschit, h. e. mundi intra sex dies creationis narratio quam aramaice scripsit Arzelai bar Bargelai, nunc primum edidit, illustravit, etc. Lazarus Goldschmidt. Strasbourg, impr. Engelhard, 1894; in-8° de 44 p.

En parcourant ce singulier opuscule, je me demandais, en riant, si l'éditeur était un naïf ou un mauvais plaisant. Naïf, il faudrait l'être, avec une intrépidité rare, pour intituler *baraïta* un texte araméen — araméen d'une espèce *sui generis*, d'ailleurs — qui cite l'Apocalypse, par exemple. Plus naïf encore, pour lancer une telle découverte, sans dire où se trouve le manuscrit de ce texte fameux. Mauvais plaisant, car il faut un raffinement d'ironie pour commettre une fraude dans laquelle on a glissé à dessein les moyens de la faire éclater. Il paraît cependant que c'est cette dernière supposition qui est exacte. A quoi bon un pareil pétard ? A attirer l'attention du public sur l'auteur ? Étrange ambition ! Nous n'avions pas une très haute opinion du traducteur hébreu du Livre d'Enoch ; dorénavant, M. G. pourra publier les travaux les plus remarquables et les plus originaux, nous n'ouvrirons même plus ses ouvrages, voilà tout ce qu'il aura gagné à cette gaminerie.

ס׳ גבעת שאול Géographie de la Palestine, par S. Hornstein. Vienne, 1893 in-8° de 101 p.

דניאל דירונדה Daniel Deronda, roman de Georges Eliot, traduit de l'anglais par D. Frischmann. Varsovie, impr. Schuldberg, 1893; in-8° de 774 p. (Publication de la Société Ahiasaf).

ס׳ זכות אבות Commentaire sur les Pirkè Abot, par Menahem Nathan Auerbach. Jérusalem, impr. Isaac Nahum Lévi, 1894; in-f° de 77 ff.

חיים ומות Deux élégies sur la vie et la mort d'Adolphe Jellinck, par Abr. Kohen Kaplan. Cracovie, impr. Fischer, 1894; in-8° de 20 p.

חליפות החיים Roman, par Aron Mirsky. Vienne, A. Fanto, 1894; pet. in-8° de 71 p.

חלכי המקרים Roman, par Aron Mirsky. Vienne, impr. Knöpflmacher, 1894; pet. in-8° de 64 p.

ס׳ חסידים Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi, n° 1133, zum ersten Male hersgg. u. mit Anmerkungen versehen von Jehuda Wistinetzki. III. Lieferung (Schluss). Berlin, impr. Itzkowski, 1893; in-8° de p. 259 à 537 (Publication de la Société M'kize Nirdamim).

Le volume se termine par une table des matières et une concordance entre les n^os^ des paragraphes de cette édition avec ceux de l'édition de Bologne. Nous aurions désiré également un index des matières, car on sait le désordre qui règne dans cet ouvrage. Nous espérions aussi que l'éditeur instituerait une comparaison entre cette édition et l'édition ordinaire pour en montrer la valeur critique et les lumières nouvelles qu'elle apporte sur l'auteur et la situation des Israélites à cette époque. L'excellent travail de M. Güdemann a déjà fait ressortir l'intérêt qui s'attache à ce document naïf et sincère, miroir des idées populaires et rabbiniques du temps ; mais il est loin d'avoir épuisé la question, et nous attendons toujours l'écrivain, bien informé, qui, avec les traits de toute sorte répandus dans ce précieux recueil, tracera le tableau de cette époque troublée.

החשמונאים « Les Asmonéens, drame en cinq actes, en prose, tiré du roman *The first of the Maccabees* d'Isaac M. Wise, par le docteur Bliden, traduction par I. Epstein ». Jérusalem, impr. Luncz, 1893 ; in-8° de 112 p.

ס׳ חתם סופר Novelles sur le Talmud, Pesahim, 2e partie, par Moïse Sofer, éd. par Aron Simha Blumenthal. Jérusalem, impr. Isaac Lévi, 1893; in-f° de 50 ff.

ילקוט המכירי The Yalkut on Isaiah of Machir b. Abba Mari (saec. XII.) edited for the first time from an unique ms. of the library of Leyden and annotated by I. Spira. Berlin [Vienne, Lippe], 1894; in-8° de VII + XXX + 258 p.

Que M. S. s'exagère l'importance de cette publication, on le comprend aisément ; mais on ne s'explique pas pourquoi, l'édition portant la date de 1894, il n'a pas pris connaissance de l'article de M. Epstein paru en 1893 dans notre *Revue* (1893, t. XXVI, 75) et consacré à cet ouvrage. Il n'aurait plus parlé de XIIe siècle pour l'âge de ce recueil et de son antériorité sur le Yalkout Schimoni. J'ajoute qu'il lui aurait suffi de comparer les leçons des deux Yalkout pour s'apercevoir immédiatement de la fragilité de l'hypothèse de M. Gaster. Quant à la façon dont cet ouvrage est édité, elle est loin de valoir celle de M. Buber, le maître dans l'art de présenter les pro-

duits de cette littérature. M. S. s'est borné à reproduire diplomatiquement le ms. unique de Leyde, sans l'éclairer par les passages parallèles, sans commentaire ni comparaisons. Ce sont des matériaux qu'il livre bruts aux travailleurs. M. S. s'est contenté de placer en tête du volume (système peu commode) les références aux sources. Il faut le remercier de sa peine, mais regretter qu'elle n'ait pas été plus grande.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetztigen u. des alten Palästinas, hrsgg. von A. M. Luncz. IV. Jahrgang, 5652-1892. Jérusalem, impr. Luncz [Francfort, libr. Kauffmann], 1892; in-8° de 104 + 236 p.

La date de publication est certainement fictive puisque certains articles portent celle de 1893. Cet Annuaire renferme, comme les précédents, de bons travaux; citons, entre autres : Partie hébraïque, Joseph Halévy, Noms de villes de Palestine; D. Kaufmann, Contribution à l'histoire de la Communauté askenazite de Jérusalem ; Jacob Reifmann, Hommes célèbres qui ont vécu à Jérusalem et en Palestine ; A. Harkavy, L'entrée d'Alexandre à Jérusalem, d'après un ms. du roman d'Alexandre, — Lettres relatives à la Palestine de la fin du XVIIIe siècle ; Flore de la Palestine, par l'éditeur ; Recension de l'ouvrage Ahavat Sion (traduction de l'article de M. Simonsen paru dans cette Revue); D. Jelin, Légendes musulmanes sur l'Histoire sainte ; Lois organiques du culte israélite dans l'empire ottoman ; Revue de l'année en Palestine. Partie allemande : M. Steinschneider, Jüd. Schriften zur Geogr. Palästinas; D. Kaufmann, Hyerosolymitanische Stiftung; C. Schick, Archäologische Entdeckungen in Jerusalem in den letzten 3 Jahren.

ישראל בעמים, 2e livre : מוצאי גולה Histoire des Israélites expulsés d'Espagne, par Saül Pinhas Rabinowitz. 1re-5e livraisons. Varsovie, Schuldberg, 1894 ; in-8° de p. 1-142 (Publication de la Société Ahiasaf).

מבוא להסדר עולם רבה Introduction à la chronique « Sèder Olam Rabba », par Beer Ratner. 1re partie. Vilna, impr. Romm, 1894; in-8° de 162 p.

C'est la première fois que nous rencontrons le nom de M. R. Est-ce un débutant? En ce cas, il ne faut pas lui ménager nos félicitations; voilà une nouvelle recrue pour les études d'histoire littéraire dont il est permis de beaucoup attendre. Il a été formé à bonne école; il n'a pas la suffisance de croire que le monde a commencé avec lui ; il connaît les travaux de ses devanciers et sait les utiliser ou les contredire; enfin, et surtout, son érudition talmudique est parfaite: peu de textes, assurément, qui devaient entrer dans le débat lui ont échappé. Nous ne sommes pas toujours d'accord avec lui sur les conclusions qu'il tire de ces textes, on va le voir tout de suite, mais nos critiques mêmes seront un témoignage de l'estime dans laquelle nous tenons cette œuvre de premier ordre. — Avant de publier à nouveau, mais cette fois à l'aide de nombreux mss., la fameuse chronique attribuée à R. Yosé, M. R. s'est proposé, dans cette introduction, d'en fixer, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, l'état civil. R. Yosé est-il vraiment l'auteur du Sèder Olam, comme le prétend, dans le Talmud, R. Yohanan ? Cette assertion du rabbin palestinien est corroborée par l'identité de beaucoup de passages de la chronique avec les opinions attribuées nommément au célèbre Tanna. Par contre, cette identité fait place à une contradiction absolue en d'autres endroits : c'est l'opinion des adversaires de R. Yosé qui est enregistrée seule dans la chronique. Bien plus, les dires de rabbins postérieurs même à R. Yohanan y ont trouvé accès. Cette singularité prouve, pour M. R., que le texte actuel a reçu beaucoup d'interpolations; ainsi s'expliqueraient aussi les contradictions relevées plus haut. Et, en fait, certains textes anciens sont encore indemnes de ces additions. Autre objection : parfois ce sont des Amoraïm qui disent comme de leur chef ce qui se lit dans le Sèder Olam. La réponse est facile : rien de plus fréquent que ces

oublis. D'ailleurs, ajouterons-nous, dans le domaine de la *agada*, les rabbins se laissent facilement duper par leurs réminiscences ou même réinventent à leur insu ce qui a été déjà dit par leurs devanciers. — Donc l'assertion de R. Yohanan doit être ainsi interprétée : *en général*, c'est R. Yosé qui est l'auteur du S. O., sans que, pour cela, d'ailleurs, il ait lui-même mis par écrit le noyau de cette chronique. — Le Talmud de Babylone n'admet pas l'opinion de R. Yohanan, il ignore ou combat cette information historique, car tantôt il oppose le S. O. à Yosé, tantôt il attribue à celui-ci des assertions différentes de celles du S. O. Souvent même il cherche à découvrir quelle était l'opinion de Yosé. Or, s'il s'était rallié au principe formulé par R. Yohanan, l'hésitation n'eût pas été possible, puisque le S. O. aurait levé immédiatement tous les doutes. Au reste, R. Yosé, dans les passages consignés dans le Talmud, oublie lui-même de se référer à ses propres paroles, insérées dans le Sèder Olam. Et même, il rapporte dans le Talmud certains faits historiques qui ne figurent pas dans la chronique. Le Talmud de Jérusalem ne s'est pas plus enchaîné que celui de Babylone à la règle de R. Yohanan. — Le S. O. n'est donc que *grosso modo* l'œuvre de R. Yosé. — A quelle époque a été écrite cette chronique ? Le *Munhig* et le *Schaarè Sion* semblent la considérer comme contemporaine des petits traités talmudiques, מסכתות קטנות, œuvres de la période des Gaonim (vers le VIIIe siècle). Le *Schalschélet Hakkabbala* prétend que l'auteur s'est servi du Talmud et des Midraschim et a vécu trois générations après R. Juda le Saint (au IVe siècle). Le Rema affirme que Joseph Tob Elem (France, Xe siècle) en est le rédacteur. Zunz, enfin, assigne à la composition dernière du S. O. la date précise de 806. M. R. soumet à une critique sévère ces diverses hypothèses et il a beau jeu à en montrer l'insuffisance. La sienne vaut-elle mieux ? Pour lui, toutes se heurtent à ce fait brutal que la Mischna déjà a mis à profit le S. O. Ici, croyons-nous, M. R. s'est départi de la rigueur scientifique dont il avait fait preuve dans les pages précédentes. Evidemment, la Mischna se rencontre souvent avec le S. O., mais qu'est-ce que cela prouve ? Le S. O. est, en grande partie, un livre midraschique. Or, le Midrasch, de bonne heure, est tombé dans le domaine public ; il ne suffit pas qu'un midrasch se rencontre dans deux écrits pour qu'il y ait entre eux un lien de parenté. La *Sapience* est farcie d'agadot qui se retrouvent plusieurs siècles plus tard, sous le nom de certains docteurs, Tannaïm ou Amoraïm ; ces rabbins ont-ils, pour cela, lu cet apocryphe ? — En outre, quand Zunz, par exemple, voyait, dans notre chronique, une œuvre du IXe siècle, il savait tout aussi bien que M. R. que le rédacteur n'avait pas inventé de toutes pièces les différents paragraphes de cet opuscule ; il savait aussi que le Talmud lui-même parle déjà du S. O. ; ce qu'il voulait dire, c'est que le S. O., sous sa forme actuelle, composé de morceaux de toute nature, ne représente pas fidèlement l'œuvre prétendue de R. Yosé et n'a reçu sa forme définitive que très tardivement. La conclusion, et c'est là ce qui importe surtout, c'est qu'on ne sait jamais si toutes les assertions du livre sont de R. Yosé et, par conséquent, remontent au IIe siècle, comme on le croit d'ordinaire ! Le *Tanna de Be Eliahou* est déjà mentionné dans le Talmud, il renferme certains passages qui, dans ce recueil, portent le titre de *Tanna de B. E.*, et cependant il n'est personne qui aujourd'hui se laisse tromper par cette supercherie ; l'auteur, qui a vécu plusieurs siècles après la clôture du Talmud, a eu grand soin, naturellement, d'arborer ces textes qui pouvaient faire croire à l'antiquité de sa production. Or, le problème se pose de la même façon pour le S. O., ces coïncidences qu'on remarque dans la Mischna provoquent la même question : est-ce la Mischna qui a copié le S. O., ou celui-ci la Mischna, ou ont-ils, l'un et l'autre, puisé dans le même fond ? Pour se décider, il faudrait trouver dans la manière, le style, l'esprit du S. O., des particularités caractéristiques, et c'est justement ce qui manque. Notez que l'idée de l'existence d'un S. O. avant la Mischna ne nous semble pas invraisemblable ; mais dans l'état actuel du livre, nous ignorons si toutes les parties appartiennent à la couche primitive, et, par conséquent,

aucune des assertions du livre ne représente avec certitude l'opinion d'un docteur des premiers siècles de l'ère chrétienne : on ne peut s'en servir, pour la chronologie des idées, qu'avec la plus grande circonspection. — M. R. fait valoir encore d'autres arguments : Rabba cite une fois une opinion qui se lit dans le S. O. comme étant une *baraïta :* preuve que le S. O. existait déjà. La preuve n'est pas plus concluante que celle que M. R. tire de la Mischna. Il ne faut pas s'imaginer que la Mischna ne renferme que des décisions juridiques : elle a donné accès à nombre d'interprétations exégétiques, à des récits, à des traditions historiques, bref à la agada. Et ce qui est vrai de la Mischna ne l'est pas moins des baraïtot. Par conséquent, Rabba pouvait très bien citer une baraïta semblable pour le fond et la forme à un paragraphe du S. O., sans pour cela viser expressément cet ouvrage. — Mais, continue M. R., le Talmud de Babylone cite sous son nom le Sèder Olam. Sans doute, ce témoignage nous assure de l'existence du Sèder Olam, mais il ne donne pas la certitude de l'identité de cet ancien texte avec le nôtre, et encore une fois c'est là ce qui nous intéresse le plus. Il est vrai que le Talmud mentionne parfois le S. O. sous cette rubrique : « R. Yosé dit... » ou « Dans une baraïta, R. Yosé dit .. ». Le malheur est que souvent, malgré la même formule, le Sèder Olam ne concorde pas avec l'opinion de R. Yosé. Les autres formules comme : « C'est une tradition », se retourneraient plutôt contre l'attribution à R. Yosé de ces traditions. — Prendre le *Sifra de Adam ha-rischon*, dont il est parlé dans le Talmud, pour un des sous-titres du Sèder Olam, c'est se jouer un peu du public. Ce livre, pour les talmudistes eux-mêmes, n'a jamais existé; c'est la chronique que Dieu a révélée à Adam et qui contenait jusqu'aux noms des docteurs célèbres postérieurs à R. Yosé. — M. R. croit avoir découvert un texte qui établit victorieusement que le S. O. était écrit déjà au temps des Amoraïm. Il est ainsi conçu : « ... *Il fit des recherches et trouva* qu'il est dit dans une baraïta (suit un passage du S. O.) » Mais M. R. est assez versé dans la phraséologie talmudique pour savoir que l'expression : « Il fit des recherches et trouva » ne s'emploie pas nécessairement pour des recherches faites dans un *livre*; elle est usitée même dans le cas où il s'agit d'une simple baraïta qui ne figure dans aucun des recueils de baraïtot connus — Somme toute, M. R. veut trop prouver; il faut confesser notre perplexité, qui reste toujours la même devant cet opuscule dont la date de la dernière rédaction seule peut être fixée approximativement. — Dans un chapitre suivant, M. R. recherche dans quelle mesure les deux Talmuds et les Midraschim halachiques et agadiques ont utilisé le S. O. Cette étude, faite avec le plus grand soin, est très instructive. On y voit que c'est le Talmud de Babylone qui, seul, cite par son nom le S. O. ; il en mentionne plus de 150 passages. Le Talmud de Jérusalem en ignore le nom et ne se rencontre avec notre chronique que rarement. La *Mekhilta* en agit de même, elle ne rapporte pas à R. Yosé les passages qui se lisent dans le S. O.; d'autre part, elle contredit souvent, sans le dire, le S. O. Par contre, la *Tosefta* l'utilise nombre de fois et fréquemment met sous le nom de R. Yosé ses emprunts. Le *Sifra* et le *Sifrè* s'en inspirent souvent également, mais jamais ne mentionnent à ce propos R. Yosé. Quant aux Midraschim agadiques, ils ne s'en servent que rarement et semblent ne l'avoir pas eu sous les yeux. Quelles conclusions tirer de ces observations ? C'est ce qu'on ne voit pas bien. — Quel est le rédacteur du S. O. ? Cette question, M. R. croit pouvoir la résoudre : c'est R. Yohanan lui-même. Et cela pour diverses raisons : 1° beaucoup d'opinions du S. O sont attribuées par le Talmud à R. Yohanan ; 2° beaucoup d'opinions de ce docteur se rencontrent avec celles du S. O., donc la chronique lui était familière (l'argument est peu péremptoire); 3° une explication d'un passage se trouvant dans le S. O. est attribuée dans le Talmud de Babylone à R. Yohanan, et dans celui de Jérusalem elle est insérée dans la baraïta elle-même ; 4° certains paragraphes sont dits avoir été rapportés par R. Yohanan au nom de R. Yosé ; 5° une fois le Talmud corrobore une baraïta (= S. O.) par une opinion de

R. Yohanan; ce serait un contre-sens historique si le Talmud n'admettait pas que R. Yohanan est le rédacteur de la chronique; 6° un docteur est dit avoir enseigné devant R. Yohanan un passage du S. O. Ce serait un des Amoraïm qui auraient rapporté la baraïta du S. O. devant R. Yohanan; 7° un dire de ce docteur serait même entré dans la Mischna. — Malgré son assurance, M. R. est pris d'un doute, car R. Yohanan, quelquefois dans le Talmud, n'est pas d'accord avec le S. O. Qu'à cela ne tienne : c'est qu'il conservait son indépendance. — Ne sont-ce pas là des toiles d'araignées? — Le chapitre suivant fait honneur à la bonne foi de l'auteur, c'est l'énumération de tous les passages du Talmud et des Midraschim qui montrent que le S. O. leur était inconnu ou qu'ils ne l'avaient pas sous les yeux. Tel docteur s'en inspire parfois, et d'autres fois paraît l'ignorer. Bien plus, notre chronique n'était pas entre les mains de beaucoup de Gaonim. Cela rend le problème plus obscur. D'autre part, les leçons du Talmud sont loin de s'accorder toujours avec l'édition du S. O.; M. R. le montre avec une abondance remarquable. Qu'en conclure, sinon que le S. O. actuel est l'œuvre de plusieurs générations, qui ont ajouté successivement au fond primitif, que la période de mue a duré pour lui très longtemps et que, jusqu'à plus ample informé, il sera interdit de tabler sur le texte actuel du S. O. comme sur un document du IIe siècle. — Le chap. x est consacré aux sources du S. O. — Ce n'est pas sérieusement que M. R. croit que l'auteur a utilisé des ouvrages comme les « Guerres de l'Eternel » ou le « Sèfer Hayyaschar » dont parle la Bible. Les rencontres curieuses qu'il signale entre le S. O. et Josèphe, Philon, les Jubilés, prouvent seulement, ce que nous savions déjà, que le Midrasch a commencé de bonne heure : il suffit de lire les apocryphes pour s'en convaincre. — Nous n'analyserons pas les derniers chapitres, qui traitent des lacunes et additions qui sont corrigées par les manuscrits, de la valeur des mss. dont se sont servis les anciens, en particulier l'auteur du Yalkout Schimoni, des commentaires perdus ou existants sur le S. O. — En résumé, ce travail, très complet, plein d'érudition, représente un effort considérable et un essai des plus heureux. Le succès a-t-il répondu à un labeur si méritoire? Nous ne le croyons pas; nous avouons, pour nous, n'être pas encore convaincu; mais nous avouerons, avec non moins de franchise, que les motifs de nos doutes nous ont été fournis par la richesse des matériaux utiles rassemblés, avec une probité scientifique digne d'éloges, par M. R. Aussi sommes-nous persuadé que l'édition qui suivra cette introduction, et que nous attendons avec impatience, sera à la hauteur des exigences de la science et sera faite avec méthode et critique.

מגלת אסתר avec les commentaires de Raschi et d'Alscheikh, le Toldot Ahron et un commentaire de Chaïm Knoller. Przemysl, imp. Zupnik, Knoller et Hammerschmidt, 1894; in-8° de 172 p.

מחברת מליצה ושיר « Mahberet. Recueil de compositions hébraïques en prose et en vers par J. Halévy ». Paris-Jérusalem [Paris, Leroux], 1894; in-8° de 101 + 220 p.

מגנזי ישראל בפריס « Trésors d'Israël à Paris. Recueil comprenant une série de textes et de mémoires relatives (*sic*) à l'histoire des Israélites émanant de rabbins et de savants d'autrefois, copiés... par Isidore Goldblum ». 1re partie. Vienne, impr. Knœpflmacher, 1894; in-8° de 80 p.

מחזור ויטרי Machzor Vitry nach der Handschrift im British Museum (Cod. add. n° 27,200 u. 27,201), zum ersten Male hersgg. u. mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz. V. Lieferung (Schluss). Berlin, impr. Itzkowski, 1893; in-8° de p. 647-801 (Publication de la Société M'kize Nirdamim).

L'éditeur annonce que l'an prochain il publiera une introduction à cet ouvrage.

מנחת זכרון ס׳ Novelles talmudiques sur le traité Eroubin par Wolf Beer Schif, publiées par Mardochée Rubinstein. Cracovie, impr. Fischer, 1894; in-f° de 132 p.

המעלות ס׳ Das Buch der Grade von Schemtob b. Joseph ibn Falaquera, nach Handschriften hrsgg. u. mit einer Einleitung versehen von Dr Ludwig Venetianer. Berlin, S. Calvary, 1894; in-8° de XVII + 84 p.

C'est se rendre la tâche trop facile que d'éditer un texte de cette nature, où, à chaque page, l'auteur cite « les philosophes » ou « un philosophe », sans s'inquiéter de déterminer l'identité de l'auteur visé par ces termes vagues. Cette lacune est d'autant plus regrettable que la morale de Schemtob ibn Falaquera n'est intéressante que par son impersonnalité; comme on le devine, c'est l'enseignement d'Aristote appuyé sur la Bible.

מעשה שושן Commentaire sur la Bible par Ascher Schoschan. Varsovie, impr. Schuldberg, 1893; in-4° de 140 p.

מתתיה ס׳ Notes diverses sur le Midrasch Rabba par Mattatias Straschoun, avec la biographie de l'auteur et le recueil de ses articles, par Schalom Fladirmacher. Vilna, impr. Romm, 1893; in-8° de 82 + 156 p.

נוה שלום Neve Scialom. Consuetudini e costumi rituali, deliberazioni e statuti di successione in uso nella communita israelitica di Alessandria e nelle altre universita dell' Egitto, raccolti e commentati da E. B. Hazan. Alexandrie, impr. Farah Haim Mizrahi, 1893; in-8° de 59 ff.

ניב שפתים ס׳ Rhétorique et poétique hébraïques par Juda Steinberg. Berditscheff, impr. Scheftel, 1893; in-8° de 127 p.

סדר הלמוד ס׳ Manuel de lecture, d'écriture et de grammaire hébraïques à l'usage des Israélites russes et allemands, par Mardochée Jacob Haber. Vilna, impr. Romm, 1894; in-8° de 144 p.

פנינת אברהם Pninas Abraham « La perla di Abramo ». Carme secondo la leggenda di un celebre Tanaita del Talmud di M. I. Brettholz. Drohobycz, impr. Zupnik, 1893; in-8° de XII + 18 + 12 p.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften mitgetheilt von D. Kaufmann, S. Sachs u. Halberstam, H. Brody, A. Berliner, M. Steinschneider. Jahrgang, 1893. Berlin [Kauffmann, à Francfort], 1893; in-8° de 24 + IV + 44 + 32 + 23 p. (Publication de la Société M'kize Nirdamim).

Renferme : 1° Extraits du Mémorial de la communauté de Worms (registre des décès), par D. Kaufmann; 2° Corrections et commentaire au « Oheb Naschim » de Yedaya Penini de Béziers; Azharot de Salomon b. Gabirol; Notes sur les Consultations de Raschi et de ses maîtres insérées en tête du Hofes Matmonim, par feu Senior Sachs; 3° Lettre de R. Joseph b. Tanhum Yerusalmi à David b. Abraham, fils de Maïmonide; Extrait du « Sefer Hamousar » de Zacharia b. Saadia b. Jacob Aldahri, du Yémen; deux pièces poétiques d'un R. Saadia b. Joseph; introduction de R. Isaac b. Salomon b. Abi Sahoula à son commentaire sur le Cantique des Cantiques, publiés par H. Brody; 4° Divers sur les Juifs de Rome, par A. Berliner; 5° Introduction de R. Salomon ibn Ayoub à sa traduction du Livre des préceptes de Maïmonide, par M. Steinschneider.

קרות היהודים בספרד Histoire des Juifs d'Espagne par Friedberg, d'après Graetz, Kayserling, etc. Varsovie, impr. Schuldberg, 1893; in-8° de 316 p. (Publication de la Société Ahiasaf).

ס' שו"ת באר יצחק Consultations d'Isaac, rabbin de Posen, éd. par Lazar Pollak. Vienne, impr. A. Fanto, 1894; in-8° de 15 + 40 p.

שיר שמעון Hebräische Dichtungen von Simon Bacher aus den gedruckten Schriften u. dem handschriftlichen Nachlasse des verewigten Verfassers ausgewählt u. herausgg. von seinem Sohne Wilhelm Bacher. I. Theil. Original Dichtungen, voran geht : Eine Biographie des Verfassers u. ein chronologisches Verzeichniss seiner Gedichte. II. Theil. Uebersetzungen aus dem Deutschen u. Ungarischen. III. Th. Lessing's Nathan der Weise, hebr. Vienne, Ch. D. Lippe, 1894; in-8° de XXXVI + 256 + 230 + 266 p.

ס' שערי תורת התקנות Die Institutionen des Judenthums nach der in den talmudischen Quellen... von Rabb. Moses Bloch. II. Band, I. Theil. Budapest, J. Sternberg, 1894; in-8° de 327 p.

ס' השרשים Sepher Haschoraschim. Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abulwalîd Merwân Ibn Ganâh (R. Jona), aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon, zum ersten Male hersgg. von Dr Wilhelm Bacher. I. Heft. Berlin, impr. Itzkowsky, 1893; in-8° de 144 p. (Publication de la Société M'kize Nirdamim).

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5655, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites, [1894]; in-12 de 116 p.

Contient, outre une Revue de l'année par H. Prague, Nos Petits-Maîtres, par Léon Kahn ; Un mariage après Austerlitz, par J. Lehmann.

Bachmann (Johannes). Alttestamentliche Untersuchungen. Berlin, S. Calvary, 1894; in-8° de 112 + XXXVIII p.

Renferme les chapitres suivants : 1° Zur Textkritik des Propheten Hosea (I-VII); 2° Was heisst Sélâh ? 3° Zur Textkritik des Propheten Jesaia (I + XV); 4° Zu Luther's hebräischer Handbibel; 5° Kaleb oder Maleachi ? L'auteur de ce volume, qui avait déjà publié nombre d'études d'exégèse biblique, vient de mourir dans sa 33e année.

Basset (René). Les Apocryphes éthiopiens traduits en français. III. L'Ascension d'Isaïe. Paris, libr. de l'Art indépendant, 1894; in-8° de 59 p.

Beer (G.). Individual- und Gemeindepsalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Marbourg, Elwert, 1894; in-8° de CI + 92 p.

Benzinger (J.). Hebräische Archäologie. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1894; in-8° de XX + 515 p. + une carte de la Palestine (6e partie du Grundriss der theolog. Wissenschaften).

Bickell (Gustav). Beiträge zur semitischen Metrik. I. Das alphabetische Lied in Nahum I 2 — II 3. Vienne, Tempsky, 1894; in-8° de 12 p. (Extrait des Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissensch. in Wien, philos.-histor. Classe, Bd. CXXXI).

Bickell (Gustav). Das Buch Job nach Anleitung der Strophik u. der Septuaginta auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt u. im Versmasse des Urtextes übersetzt. Vienne, Carl Gerold fils, 1894; in-8° de 68 p.

BILLERBECK (A.). Susa. Eine Studie zur alten Geschichte Westasiens. Leipzig, Hinrichs, 1893 ; in-8° de 184 p.

Études (Les) bibliques. L'Encyclique et les catholiques anglais et américains. Paris, Grasilier, 1894 ; in-8° de 71 p.

Traduction d'un article de la Contemporary Review signé « L'auteur de la Politique du Pape », et précédée d'une Lettre à un vicaire général, par un catholique français. L'auteur ne se déclare pas satisfait de l'Encyclique *Providentissimus* et raille les enseignements du Souverain Pontife.

FLUEGEL (Maurice). Spirit of the biblical legislation in parallel with Talmud, moralists, casuists, New Testament, ancien and modern law, especially the social and political institutions. Baltimore, press of the Sun Book and Job printing office, 1893 ; in-8° de VI + 248p.

FRIEDLÄNDER (M.). Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium. Vienne, Holder, 1894 ; in-8° de 172 p.

GELBHAUS (S.). Die Targumliteratur, vergleichend agadisch u. kritisch philologisch beleuchtet. I. Heft. Francfort, Kauffmann, 1893 ; in-8° de IV + 90 p.

GRAETZ (H.). History of the Jews. Vol. III. From the revolt against the Zendik to the capture of St Jean d'Acre by the Mahometans. Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1894 ; in-8° de VIII + 675 p.

GREEN (William-Henry). Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch. Aus dem Englischen übers. von Otto Becher. Gütersloh, Bertelsmann, 1894 ; in-8° de VII + 304 p.

GRÜNWALD (M.). Spinoza- Jude ? Francfort, impr. Brönner, 1894 ; in-8° de 16 p. (Sonderabdruck aus Rabbiner Dr A. Brüll's popularwissenschaftliche Monatsblätter, 14. Jahrgg.).

GUTSCHMID (A. von). Kleine Schriften hrsgg. von F. Rühl. 4. Band : Schriften zur griechischen Geschichte u. Literatur. Leipzig, Teubner, 1893 ; in-8° de 631 p.

Contient les articles suivants qui intéressent nos études : Sur les titres des rois hellénistes (p. 107-122) ; Index fontium Herodoti (p. 145-187) ; Coup d'œil sur le contenu des Oracles sibyllins (p. 222-278) ; Le *Contre Apion* de Josèphe (p. 336-589).

HOFFMANN (D.). Der Schulchan-Aruch u. die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen. Zweite vermehrte u. verbesserte Auflage. Berlin, Jüdische Presse, 1894 ; in-8° de XII + 234 p.

Jahresbericht des jüdisch- theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Reime u. Gedichte des Abraham Ibn Esra Bd. II : Gottesdienstliche Poesie, von David Rosin. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, 1894 ; in-8° de IV + 48 + XV p.

Jüdische Litteratur (Die) seit Abschluss des Kanons. Eine prosaïsche u. poëtische Anthologie, hrsgg. von J. Winter u. Aug. Wünsche. 7e Livraison, t. II : Die Sprachwissenschaft. Die Bibelexegese (W. Bacher), p. 177-272. — 8e Livraison : Die Bibelexegese (fin) ; Die rabbinische

Litteratur (A. Kaminka), p. 273-368. — 9e Livraison : Die rabbin. Litteratur (fin), p. 369-464. — 10e Livraison, t. III : Die poetische Litteratur (A. Sulzbach), p. 1-96. — 11e Livraison, t. I : Die Midraschim (les éditeurs et T. Fürst), p. 369-448. — 12e Livraison, t. III : Die poetische Litteratur (fin), p. 97-192. — 13e Livraison, t. I : Die Midraschim (les éditeurs), p. 449-544. — 14e Livraison, t. II : Die halachistiche Litteratur (S. Back), p. 465-560. — 15e Livraison, t. III : Die jüdische Mystik u. Kabbala (Philipp Bloch), p. 193-288 — 16e Livraison, t. III : Geschichte, Geographie u. Reiselitteratur (A. Lewin), p. 289-384. — 17e Livraison, t. I : Die Midraschim. Die kleinen Tractate (les éditeurs), p. 545-640. — 18e Livraison, t. I : Die kleinen Midraschim, Nachträge, Titel, Inhaltsverzeichniss (les éditeurs), p. 641-696 + I-XVI; t. II : Die halachistische Litteratur (suite), p. 561-592. — 19e Livraison, t. III : Geschichte, etc., p. 385-380. Trèves, Sigmund Mayer, 1892-1894 ; in-8°.

Kaufmann (David). R. Jaïr Chajjim Bacharach (1638-1702) u. seine Ahnen. Trèves, Sigmund Mayer, 1894 ; in-8° de VIII + 139 p.

Kaufmann (H. E.). Die Anwendung des Buches Hiob in der rabbinischen Agadah. I Th. Die tannait. Inspiration von Hillel bis Chija nach Schulen geordnet. Francfort, Kauffmann, 1893 ; in-8° de 43 p.

Kohn (S.). Die Sabbatharier in Siebenbürgen, ihre Geschichte, Literatur u. Dogmatik, mit besondere Berücksicht. des Lebens u. der Schriften des Reichskanzlers Sim. Pechi. Budapest, Singer et Wolfner, 1894 ; in-8° de 296 p.

Kohut (Rev. Alexander). The hebrew Scriptures : what they have wrought for mankind (A lecture delivered before the World's Parliament of Religions at Chicago, Sept. 16. 1893). S. l. n. d., 18 p. (Tirage à part de la Menorah).

Lederer (P.). Hebräische u. chaldäische Abbreviaturen, welche in dem talmudischen Schriftthume u. in den Werken der hebr. Litteratur vorkommen. Gesammelt, alphabetisch geordnet, ins Deutsche übersetzt u. erläutert. Francfort, Kauffmann, 1893 ; in-8° de 48 p.

Lémann (l'abbé Joseph). Napoléon Ier et les Israélites. La prépondérance juive. Paris, Lecoffre, 1894; in-8° de 362 p.

Un de ces livres qu'on n'analyse pas. Comment analyser des prosopopées et toutes les figures démodées de la vieille rhétorique? Avertissons charitablement nos lecteurs qu'ils chercheraient en vain dans ce gros volume le moindre document qui ne courre déjà les rues. M. l'abbé L. s'est borné à lire l'ouvrage de Fauchille, les pièces de Baude, l'extrait de Barante donné par Guizot, les *Opinions de Napoléon* de Pelet de la Lozère. Il a pris connaissance, à la fin, des Mémoires de Pasquier, mais, ce document le gênant beaucoup, parce qu'il détruisait sa construction, M. l'abbé L. s'est bien gardé de l'utiliser.

Levin (S.). Versuch einer hebräischen Synonymik. I. Die intransitiven Verba der Bewegung. I. Hälfte. Berlin, Calvary, 1894; in-8° de 49 p.

Lidzbarski (M.). De propheticis quæ dicuntur legendis arabicis. Prolegomena. Leipzig, 1893; in-8° de 64 p. [Berlin, Mayer et Muller].

Enfin, voici un savant qui, prenant en pitié notre ignorance en matière d'histoire littéraire, nous éclaire sur l'âge et la succession des écrivains

musulmans qui ont traité des légendes bibliques empruntées aux Juifs. M. L. s'occupe, en outre, de la manière dont ces fictions sont passées des Juifs aux Musulmans. C'est un excellent travail indispensable à ceux qui étudient ce sujet.

[Nathanel ibn Yeshaya.] Light of Shade and Lamp of Wisdom, being hebrew-arabic homilies, described, annotated and abstracted by Rev. Alexander Kohut. New-York, impr. A. Ginsberg, 1894 ; in-8° de 137 p.

Neteler (B.). Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 5. Untersuchung der Zeitverhältnisse des babylon. Exils. Munster, Theissing, 1893; in-8° de 19 p.

Nossig (Alfred). Die Sozialhygiene der Juden u. des altorientalischen Völkerkreises. Stuttgart, Leipzig, Berlin, Vienne, Deutsche Verlags-Anstalt, 1894; in-8° de xii + 152 p. (Separat-Abdruck aus « Einführung in das Studium der sozialen Hygiene »).

Nowack (W.). Lehrbuch der hebräischen Archäologie. 2 vol. Fribourg en Brisgau, Mohr; in-8° de xv + 396 + viii + 323 p.

Penel-Beaufin. Législation générale du culte israélite en France, en Algérie et dans les colonies. Paris, Giard et Brière, 1894; in-18 de 280 p.

Renan (Ernest). Histoire du peuple d'Israël. Tome V et dernier. Paris, Calmann-Lévy, 1893; in-8° de 431 p.

Renan (Ernest). Les écrivains juifs français du xive siècle. Paris, impr. nationale, 1893; in-4° de xviii + 469 p. (Extrait de l'histoire littéraire de la France, t. XXXI).

Nous n'avons pas le temps d'apprécier comme nous le voudrions cet important ouvrage qui clôt si dignement l'Histoire littéraire des Juifs français et qui est dû, comme on sait, à l'activité infatigable de M. Neubauer ; nous le ferons dans le prochain numéro.

Rodkinson (M.-L.). The Pentateuch, its languages and its characters. Chicago, Bloch, 1894; in-8° de 38 p.

Schmidt (W.). De Flavii Iosephi elocutione observationes criticæ. Leipzig, Teubner, 1894; in-8° de 110 p.

Schwabe. Die Genussbestimmung des Nomens im bibl. Hebräisch. Iéna, Pohle, 1894; in-8° de 82 p.

Smith (G.-A.). The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and of the early Church. Londres, Hodder, 1894 ; in-8° de 710 p. + 6 cartes.

Steinschneider (Moritz). Die hebræischen Uebersetzungen des Mittelalters u. die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen. Berlin, Bibliogr. Bureau, 1893; in-8° de xxxiv + 1,077 p.

« Voilà le fruit d'un demi-siècle de labeur », dit l'auteur dans la courte introduction de cet ouvrage colossal. Une chose étonne, c'est qu'un demi-siècle ait suffit à un seul homme pour venir à bout d'une entreprise si gigantesque, et quand on se rappelle les innombrables et magistrales études publiées sans relâche par M. S. pendant ce laps de temps et qui auraient pu épuiser l'activité d'une légion de savants, quand on songe aussi aux misères de tout ordre qu'a dû traverser le prince de la bibliographie hébraïque,

on reste confondu devant une telle puissance de travail, qu'expliquent seuls l'ardente passion de la science et l'amour désintéressé du Judaïsme. — On sait, depuis Jourdain et Munk, le rôle joué au moyen âge par les Juifs dans la propagation de la science grecque, qu'ils avaient reçue des Arabes. Ils ont été, comme on l'a dit, les rouliers littéraires de l'Occident. Ce sont ces services rendus à la civilisation par leurs traductions que M. S. s'est proposé de montrer dans une étude d'ensemble ; mais comme les considérations générales et les conclusions hâtives n'ont jamais été de son goût, au lieu de se contenter des travaux de ses devanciers ou de jugements superficiels, il a voulu reprendre un à un tous les matériaux devant servir à cette construction et les soumettre à une critique patiente et sévère. Et, en même temps qu'il mettait ainsi en relief ou restreignait le rôle des Juifs, il traçait un des plus beaux chapitres de leur histoire littéraire. Après ce tableau, il ne sera plus permis qu'aux ignorants de s'imaginer les Juifs au moyen âge comme enfermés dans une muraille de Chine, isolés du mouvement intellectuel et scientifique. Dans les jours de prospérité et même d'épreuve, quand ils croyaient à la durée de leur situation pénible, comme lorsqu'il leur fallait quitter une terre inhospitalière, les Juifs n'ont jamais cessé de penser et d'écrire et même de s'intéresser à tout ce qui intéressait leurs contemporains ; les malheurs et les persécutions, qu'exploitaient l'ignorance et le fanatisme des âmes croyantes, ne les ont pas détournés du culte de la science. Les humanistes de la Renaissance, qui vivaient fraternellement avec eux, ont reconnu en eux, ce qu'ils étaient depuis cinq siècles au moins, des concitoyens dans la République universelle des lettres et des sciences. — Voici le plan suivi par M. S. dans l'étude de ces traductions. D'abord, rangés par ordre alphabétique, les auteurs dont les écrits ont été traduits en hébreu, notice substantielle sur eux et leurs ouvrages, indication, quand il y a lieu, des traductions non-hébraïques, puis traductions juives, étude complète et détaillée de ces versions, répercussion de ces traductions sur la littérature, ouvrages qui s'en inspirent ou les mentionnent ; commentaires sur ces traductions dus à des Juifs, enfin liste de *tous* les mss. et éditions de ces traductions, avec tous les renseignements bibliographiques désirables. Pareille description pour les commentaires de ces ouvrages quand ils ont été l'objet d'une traduction hébraïque. Un tel programme, admirablement rempli, aurait suffi à plus d'un. Plus ambitieux, M. S. a appliqué le même système, non seulement aux traductions hébraïques des ouvrages arabes, mais encore à toutes celles qui nous sont restées, en quelque langue qu'ait été l'original, et même à celles des ouvrages *juifs*. — Les matières sont distribuées dans l'ordre suivant : 1° Encyclopédies ; 2° Introductions aux sciences ; 3° Philosophie, physique, métaphysique, morale, logique, théologie ; 4° Mathématiques, astronomie ; 5° Médecine ; 6° Divers, œuvres d'imagination, littérature caraïte. Un dernier chapitre est consacré aux Juifs traducteurs (non en hébreu) et interprètes. Enfin, pour s'orienter dans cette forêt, plusieurs *index*, à l'aspect rébarbatif, mais d'un prix inestimable : 1° Titres hébreux ; 2° Titres arabes ; 3° Mots hébreux ; 4° Mots arabes ; 5° Noms propres et matières ; 6° Liste des traducteurs par ordre chronologique ; 7° Traductions anonymes ; 8° Nomenclature des mss. utilisés. — Il faut avoir soi-même peiné quelques années au défrichement d'un coin du vaste domaine exploré par M. S. pour apprécier l'immensité des recherches qui sont résumées dans chacun des chapitres de ce gros volume, le soin minutieux qui a présidé à ces investigations et la richesse merveilleuse des connaissances qui s'y déploie. Aucun des travaux qui depuis cinquante ans ont été consacrés ou qui ont touché incidemment aux matières de son programme n'a échappé à l'attention de M. S. ni n'a été négligé par lui. Aussi sera-t-il impossible de reprendre l'étude d'un des nombreux problèmes soulevés ou résolus dans ce volume sans tenir grand compte de l'opinion — toujours documentée — de ce pionnier infatigable. On ne sera pas toujours d'accord avec lui ; mais à ses contradicteurs M. S. pourra répondre, avec Samson : « Si vous n'aviez

pas labouré avec ma génisse... » Mais quel trésor pour les savants futurs et comme il sera désormais facile, en toutes les matières traitées dans ce manuel, d'être érudit... *cum libro!* Assurément, quelques réserves s'imposent devant cette œuvre, comme devant toute œuvre humaine; il serait loisible de critiquer l'abus des points d'exclamation ironiques motivés par des vétilles, l'âpreté de la censure et le manque de légèreté dans la distribution des reproches, l'excès des références oiseuses, qui révèlent le travers du bibliographe vidant ses cartons de fiches. Nous pourrions, ne serait-ce que dans le long chapitre que M. S. a bien voulu dédier à nos travaux, redresser certaines assertions, compléter ses renseignements. Mais nous craindrions d'atténuer l'expression de notre reconnaissance et de notre admiration devant ce monument de science. Par ce beau travail, M. S. a mérité le prix de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres ; il a bien mérité aussi du Judaïsme et de la science juive, dont il est et restera l'honneur. Ce n'est pas, nous l'espérons bien, la fin, mais le couronnement d'une noble carrière ; c'est comme le testament d'une époque héroïque.

STENTZEL (Arthur). Weltschöpfung, Sintfluth u. Gott. Die Urüberlieferungen auf Grund der Naturwissenschaft. Brunswick, Rauert et Rocco, 1894 ; in-8° de 183 p.

WAHL (Maurice). De regina Berenice. Thèse. Paris, Paul Dupont, 1893; in-8° de VI + 80 p.

WINCKLER (H.). Altorientalische Forschungen. I. Das syrische Land Jaudi u. der angebliche Azarja von Juda ; ...die Gideonerzählungen ; ...Einzelnes (choses bibliques). Leipzig, Pfeiffer, 1893; in-8° de 107 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Antisemiten-Hammer. Eine Anthologie aus der Weltlitteratur. Mit einem Vorwort von Prof. Dr Jacob Moleschott u. einer Einleitung von Joseph Schrattenholz. Düsseldorf, Lintz, 1894 ; in-8° de 648 + XVIII p.

CHMERKIN (Xavier). Les Juifs et les Allemands en Russie. Paris, impr. Alcan-Lévy, 1893 ; in-8° de 38 p.

DEMBO (Dr méd. J.-A.). Das Schächten im Vergleich mit anderen Schlachtmethoden, vom Standpunkte der Humanität u. Hygiene. Leipzig, H. Roskoschny, 1894 ; in-8° de 116 p.

Eusebio Gonzalez y Mendoza (Don). Voyages en Orient. Les Juifs et les étrangers en Roumanie. Traduit de l'espagnol par Jules Flamerie. Nancy, Sidot, 1894; in-18 de 98 p.

FRANK (Dr Friedr.). Die Schächtfrage vor der bayerischen Volksvertretung. 2e édit. Würzbourg, impr. Leo Woerl, 1894 ; in-8° de 46 p.

GOITEIN (H.). Die Bibel über den Wert des Lebens. Ein Vortrag. Francfort, J. Kauffmann, 1894 ; in-8° de 30 p.

Judaism at the World's Parliament of religions, comprising the papers on Judaism read at the Parliament, at the Jewish denominational Congress and at the Jewish Presentation. Cincinnati, Robert Clarke, 1894 ; in-8° de XI + 418 p. (Publication de l' « Union of American Hebrew Congregations »).

LAZARE (Bernard). L'antisémitisme, son histoire et ses causes. Paris, Léon Chailley, 1894 ; in-8° de VII-420 p.

Nous donnerons, dans le prochain fascicule, un compte rendu détaillé de cet ouvrage.

LIMOUSIN (Charles-M.). La Judée en Europe, étude biblique, linguistique et « antisémitique ». Paris, Chamuel, 1894 ; in-8° de XXXVI p.

PORGES (N.). Gedächtnissrede auf den verewigten Dr Adolf Jellinek gestorben am 28. December 1893. Leipzig, impr. Liebes et Teichtner, 1894 ; in-8° de 15 p.

ZÖLLNER (F.). Beiträge zur deutschen Judenfrage mit akademischen Arabesken als Unterlagen zu einer Reform der deutschen Universitäten, hrsgg. von Moritz Wirth. Leipzig, Mutze, 1894 ; in-8° de XXXIII + 755 p.

4. *Périodiques.*

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 55e année, 1894. = = N° 1. Kimosch : La nationalité française et les Juifs (*fin*, n° 2). = = N° 2. Jellinek (voir encore n° 3). — Le judaïsme irlandais. = = N° 3. Daniel Lévy : Les Israélites aux Etats-Unis (*suite*, nos 5, 7, 10, 14). = = N° 4. I. Goldblum : Les Israélites de Neustadt et Elia Bachour (*suite*, n° 11). = = N° 8. Jacques Schaky : Quelques notes sur les us et coutumes des Israélites de Constantinople. = = N° 10. Ginsbourger : Une mystification littéraire (La baraïta de Maassé Bereschit). = = N° 24. Léon Kahn : Etudes historiques : Les Juifs de Paris au XVIIIe siècle, d'après les archives de la lieutenance de police (*suite*, nos 25, 26).

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). 23e année, 1894. = = N° 1. B. K. : Ein Rundschreiben über Antisemiten u. Philosemiten. — James Mew : Die Hölle in der hebr. Literatur (*suite*, nos 2, 3, 4, 5). = = N° 3. R. : Erklärung der schwierigen Stelle Deuteron., XXXIII, 21. = = N° 5. B. Königsberger : Zur modernen Pentateuchkritik (*suite*, nos 6, 7). — J. Hamburger : Der Anarchismus u. das Judenthum (*fin*, n° 6). = = N° 7. M. Grünewald : Spanisch-jüdische Familiennamen (*suite*, n° 8). = = N° 9. Krakauer : Eine alte literarische Mystification (Baraïta de Maase Bereschit, voir notre compte-rendu). = = N° 11. S. Mandl : Das Anathema im alttestamentlichen Schrifttum (*suite*, nos 12, 13, 14). = = N° 13. Adolf Kohut : Errinnerungen an Ludwig August Frankl (*suite*, n° 14). = = N° 16-17. Ludwig Pick : Die Bibelkritik u. die Halakha. — Singer : Rösel'-s Juden-u. Christenverfolgung bis in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters. = = N° 18. David Kaufmann : Dr Joseph Perles' wissenschaftliche Leistungen. — Goldfahn : Buber's neueste Midrasch-Edition u. der Lekah Tob des R. Tobia (*suite*, nos 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25). = = N° 19. S. Kohn : Bibel, hebr. Sprache u. Judenthum im Zeitalter der Reformation (*suite*, nos 20, 21, 22).

The Menorah (New-York, mensuel). T. XXVI, 1894. = = N° 1. A letter of the sailors of the caravel « Pinta ». — A. Blum : Prejudices of the Romans against the jewish religion (*suite*, nos 2, 3, 4, 6). = = N° 2. Rudolph Grossmann : Juda Ha-Levi. — Stephen S. Wise et Kayserling : Adolf Jellinek. = = N° 3. R. Grossman : Shylock and Nathan the Wise. = =

N° 4 Maurice H. Harris : Is proselytism a duty of Judaism? — Silverman : The origin and significance of Easter. — George A. Kohut : Ludwig August Frankl. = = N° 6. Rev. Dr Alexander Kohut.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau), 38e année, 1894. = = Janvier. Ad. Büchler : Die Bedeutung von *Arayot* in Chagiga III u. Megilla IV, 10 (*fin*). — S. Krauss : R. Eleasar ben R. Simeon als römischer Befehlshaber. — Leo Bardowicz : Das allmähliche Ueberhandnehmen der matres lectionis im Bibeltexte u. das rabbin. Verbot die Defectiva plene zu schreiben (*fin*). — J. Bassfreund : Ueber ein Midrasch-Fragment in der Stadt-Bibliothek zu Trier (*fin*, n° de février, analogue au Tanhouma). — M. Steinschneider : Miscellen (*suite*, n° de mai). — D. Kaufmann : Der Sturm der Tarnogroder Conföderirten auf Posen am 25. Juli 1716. = = Février. S. Horwitz : Beiträge zur Erklärung schwieriger Talmud-Stellen. — Louis Hausdorff : Zur Geschichte der Targumim nach talmud. Quellen (*suite*, nos de mars et avril). — Moriz Popper : Zur Geschichte der Juden in Kolin (Böhmen) im 14. Jahrhundert. — D. Kaufmann : Zu Abraham Abigdors *Segoulat Melachim*. — Albert Wolf : Eine unbekannte jüd. Medaille (portrait d'Elias Delatas et de sa mère Rica, 1552). = = Mars. Moritz Peritz : Ein Brief Elijah Levita's an Sebastian Münster. — H. Redisch : Einiges zur Kalenderkunde. — A. Frankl : Die Folgen des österreichischen Erbfolgekrieges für die Juden Kremsiers (*fin*, n° d'avril). = = Avril. J. Fürst : Zur Erklärung griechischer Lehnwörter in Talmud u. Midrasch (*suite*, n° de mai). — M. Friedlænder : Die beiden Systeme der hebr. Vocal-u. Accentzeichen. — M. Brann : Das zweite Martyrium von Neuss. — D. Kaufmann : Der Grabstein von Heinrich Heine's Grossmutter Sarla von Geldern. = = Mai. Buchholz : Die Tossafisten als Methodologen (*suite*, n° de juin). — H. Hirschfeld : Die Handschriften Dr L. Lœwe's (*fin*, n° de juin). — M. Popper : Beiträge zur Geschichte der Juden in Prag (*suite*, n° de juin). = = Juin. D. Feuchtwang : Noch einmal die erste halachische Controverse. — Alexander Kohut : Die im Midrasch hagadol enthaltenen Perikopen-Gedichte. Ein Beitrage zur Poesie der Juden in Yemen. — D. Rosin : Berichtigungen u. Zusätze zu meiner Schrift : Reime u. Gedichte des Abraham ibn Esra. — D. Kaufmann : Die Märtyrer des Pösinger Autodafés von 1529.

Israelitische Monatsschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 1894. = = N° 1. L. Cohen : Zur Chronologie. — Grünwald : Jüdische Familiennamen. = = N° 2. J. Dembo : Die Schechita-Vorschriften im Lichte der modernen Medizin (*suite*, n° 3). = = N° 3. Heinrich Brody : Offener Brief an Herrn Prof. M. Hartmann. Zugleich eine Besprechung seines Buches « Die hebräische Verskunst » (*suite*, nos 4, 5). = = N° 4. D. Hoffmann : Die « Söhne » in der Pessach-Haggada. = = N° 5. Isidor M. Schwab : Schechita u. Speisegesetze.

Die Neuzeit (Vienne, hebdomad.). 34e année, 1894. = = N° 1. Die Leichenfeier für Dr Jellinek. — Aus der Geschichte der Gemeinde Kremsier (*fin*, n° 2). = = N° 2. Dr Adolf Jellinek (voir encore nos 3, 7). = = N° 10. Dr Josef Perles. = = N° 11. Ludwig August Frankl. = = N° 14. Emanuel Baumgarten : Aus dem Leben von Leopold Zunz. = = N° 17. Albert Löw : Zur Geschichte des mährisch-schlesischen Landes-Rabbinates in Nikolsburg. = = N° 18. M. H. Friedländer : Moses Mendelssohn, der

hervorragendste Apologet des 18. Jahrhunderts (*suite*, nos 19, 20, 21, 23, 24, 25). = = N° 25. Dr Alexander Kohut.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome VI, 1894. = = N° 22, janvier. S. Krauss : The Jews in the works of the church Fathers. — Oswald John Simon : Reformed Judaism. — G. H. Skipwith : The second Jeremiah. — David Fay : Miss Smith, a protest. — J. Abrahams et C. G. Montefiore : Miss Smith, notes in reply. — A. P. Bender : Beliefs, rites and customs of the Jews, connected with death, burial and mourning. — Neubauer : The Eç Hayyim. — Critical notices. — Neubauer : Joseph Al-Ashkar; The mss. of the late Mose Lattes. = = N° 23, avril. S. Schechter : Some aspects of rabbinic theology. — C. G. Montefiore : First impressions of Paul. — David Rosin : The meaning of the mnemonic formular for the radical and servile letters in hebrew. — J. Abrahams : Joseph Zabara and his « Book of delight ». — Miss Löwy : M. Leo Errera on the Jews of Russia. — Critical notices. — G. H. Skipwith : On the structure of the Book of Micah; note on the second Jeremiah. — C. G. Montefiore : A note on inspiration. — S. J. Halberstam : Responsum concerning scholars captured by Ibn Rumalis.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 14e année, 1893. = = Septembre-octobre. Lucien Dollfus : Les Muzarabes (ce qui est dit des Juifs est bien faible). — G. Bonet-Maury : Le Parlement des religions à Chicago (*fin*, n° de novembre décembre). = = Novembre-décembre. Albert Réville : Les Hérodes et le rêve hérodien. — Philippe Berger : Ernest Renan et la chaire d'hébreu au Collège de France.

Revue sémitique (Paris, trimestriel). 2e année, 1894. = = Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques, notes pour l'interprétation des Psaumes (*suite*, n° d'avril, Ps. VII). — La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*, n° d'avril). — Deux inscriptions hétéennes de Zindjirli (*fin*). = = Avril. J. Halévy : Yavan. — S. Karppe : Mélanges de critique biblique et d'assyriologie (La fête du Nouvel An). — J. Halévy : Balthasar et Darius le Mède.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 14e année, 1894. = = N° 1. S. Silberstein : Ueber den Ursprung der im Codex Alexandrinus u. Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinischen Uebersetzung überlieferten Textgestalt (*fin*). — Löhr : Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder. — Löhr : Sind Thr. IV u. V makkabäisch ? — Gaster : Die Unterschiedslosigkeit zwischen Pathah u. Segol. — Pinkuss : Die syrische Uebersetzung der Proverbien. — Cheyne : Malachi and the Nabataeans. — Holzinger : Erwiderung. — Schlatter : Die Bene parizim bei Daniel, XI, 14. — Bacher : Bemerkungen zum Hajjug-Bruchstücke.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Berlin, hebdomadaire). 58e année, 1894. = = N° 1. Adolf Jellinek. — Wilhelm Klemperer : Voltaire und die Juden (*suite*. nos 2 et 3). = = N° 2. Bernhard Stern : Dr Adolf Jellinek. = = N° 3. Ludwig Pick : Der Einfluss der Zehnzahl u. der Siebenzahl auf das Judenthum. = = N° 4. N. Samter : Ein christlicher Prediger als Märtyrer des Judenthums (Nicolas Antoine de Briey, en Lorraine) (*fin*, n° 5). = = N° 5. M. Friedeberg : Die Synagogengemeinde zu

Königsberg in Preussen. = = N° 6. M. Hartmann : Muhammed u. die Juden (*suite*, n°s 7, 8, 9). = = N° 7. M. Kayserling : Eugenia Pavia-Gentilomo-Fortis. = = N° 8. M. Friedeberg : Die Bedeutung der Juden für den deutsch-russischen Grenzhandel. = = N° 10. W. Klemperer : Beiträge zur vergleichenden Gnomologie (*suite*, n°s 13, 15, 20). = = N° 11. Rahel (Varnhagen) und die Juden. = = N° 12. H. Steinthal : Die jüdischen Melodien (*suite*, n° 13). = = N° 14. Max Grünfeld : Die Juden im Kaukasus (*suite*, n° 15). = = N° 15. G. K. Erinnerungen an Leopold Zunz (*suite*, n°s 17, 20). = = N° 17. A. Berliner : Randbemerkungen zu dem Vortrage über « Die jüdischen Melodien » (*suite*, n°s 18, 19, 22). = = N° 18. Opet : Zur Kulturgeschichte der Juden im Mittelalter. — Saul R. Landau : Jüdische Rechtswissenschaft (*suite*, n°s 19, 21). = = N° 19. Ludwig Geiger : Zur Charakteristik David Friedländer's (*suite*, n°s 20, 21). = = N° 23. Hermann Cohen : Zum Prioritätstreit über das Gebot der Nächstenliebe.

5. *Notes et extraits divers.*

= = Notre cher Président, M. Théodore Reinach, a fait paraître dans la *Revue des Études grecques* (1894, p. 52 et suiv.) une étude qui est un petit chef-d'œuvre de science et de bon sens. C'est le fameux précepte de saint Luc : *Mutuum date nihil inde sperantes*, qui en fait l'objet. On sait que le droit canon invoque ce verset de l'Évangile pour défendre le prêt à intérêt et on sait aussi l'influence de cette prohibition sur la destinée des Juifs au moyen âge. Or, que veut dire le texte? On traduit communément : Prêtez sans en rien espérer, c'est-à-dire sans espoir de rétribution. Or, le mot ἀπελπίζοντες ne signifie pas autre chose que « désespérer ». Toutes les interprétations qu'on a voulu donner de ce terme se heurtent à la grammaire ou à la raison. Si on lit le contexte de notre verset, on voit que la pensée ne peut être que celle-ci : Prêtez sans espoir d'être remboursés. Ce sens s'impose. La leçon était donc αντελπιζοντες, dont l'aspect graphique ressemble beaucoup à ἀπελπίζοντες. « Fatale bévue, dit M. Th. Reinach, qui transformait un précepte de charité idéal — trop idéal pour être dangereux — en une prohibition plus limitée, et en apparence plus réalisable, destinée à prendre dans le Code civil de l'Église une importance aussi funeste aux chrétiens, condamnés à la misère, qu'aux Juifs, condamnés à l'usure ».

= = Dans la séance du 19 janvier 1894 de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, M. Clermont-Ganneau a lu un mémoire sur une inscription latine qu'il a découverte à Bettir. Cette inscription, très fruste, est gravée sur un rocher au débouché d'un aqueduc antique. Elle se compose de cinq et peut-être de six lignes, et contient les noms de deux centurions qui commandaient des détachements de la cinquième légion Macédonienne et de la onzième légion Claudienne. Ces troupes avaient été appelées en Palestine au moment de l'insurrection de Barcochebas. Après l'écrasement des Juifs, ces détachements avaient été laissés en garnison à Bettir, point d'une grande importance stratégique, puisqu'il commande une des routes qui mènent de Jérusalem à la Méditerranée. (Le chemin de fer y a une station aujourd'hui). Cette découverte apporte un argument de plus en faveur de l'identité de la Bettir des Arabes avec

le Beitar des Juifs. M. C.-G. rappelle, à ce propos, ce que relate également le Baedeker, qu'une terrasse de cette localité, qui est couverte de ruines, porte le nom de *Khirbet-el-Yehoud*, « ruine des Juifs ».

= = Notre savant collaborateur, M. Kayserling, fait dans les *Jahresberichten der Geschichtewissenschaft* (Berlin, R. Gaertner, in-8°) le dépouillement des travaux consacrés à l'histoire et à la littérature des Juifs depuis la ruine de Jérusalem. Nous avons sous les yeux le rapport de 1893, qui roule sur les publications de l'année 1892 93. C'est à peu près complet, mais un peu sec. Celui de Lotz sur l'histoire et la littérature des Hébreux est plus développé et résume bien les travaux dont il rend compte.

= = Dans le t. XXII des *Actes de la Société philologique*, M. l'abbé Bargès donne une liste de mots grecs qu'il considère d'origine hébraïque, phénicienne et araméenne, ou qu'il suppose d'origine égyptienne Ce n'est qu'un « fragment d'un dictionnaire étymologique de la langue grecque ». *M. S.*

= = Les *Actes du 8e congrès international des orientalistes*, 1893, contiennent les travaux suivants qui méritent d'être signalés : J. Halévy, *L'état de la Palestine avant l'Exode* ; A. Dedekin, *The expedition of Pharaoh Shishak against Palestine and especially against Jerusalem* ; G. Klein, *Ueber das Buch Judith*.

= = Dans le *Jewish Chronicle*, du 5 janvier 1894, M. D. Davis a publié un intéressant document relatif à un juif dont le roi d'Angleterre, Edouard II, aurait demandé la venue dans ses Etats après l'expulsion de 1290. Voici cette pièce : « R. nobili viro J. duci Brabant, Lotric et Limburg comiti, ac fratri suo Karissimo Salutem et Sincere dilectionis affectum. Cum rogaverimus Magistrum Eliam Judeum in terra vestra commorantem quod ad nos in Angliam accedat nobiscum super quibusdam negotiis nos tangentibus locuturum. Vos rogamus qualenus eidem Elie veniendi ad Angliam nostris precibus licentiam concedatis. Datum ut supra December X, anno III (1309-10). » M. Davis ne sait pas qui est ce Maître Elie ; pour satisfaire sa curiosité, il n'avait qu'à lire l'article de son compatriote, M. Joseph Jacobs, que nous avons publié dans notre Revue (XVIII, 256 et suiv.). Mais Maître Elie, qui, d'après M. Jacobs, était né au commencement du XIIIe siècle, aurait été presque centenaire en 1309 ?

= = Il s'est fondé à Varsovie, sous le nom de « Ahiasaf », un comptoir d'éditions hébraïques appelé à rendre de grands services. Ses publications, faites avec beaucoup de goût et de soin, se proposent de vulgariser parmi les Israélites, particulièrement de Russie, la connaissance de l'hébreu, de l'histoire et de la littérature juives, et les œuvres les plus remarquables (œuvres d'imagination ou de science) écrites dans les langues étrangères. Les premières qui aient paru nous font bien augurer de l'avenir et révèlent des préoccupations très méritoires. Les travailleurs attachés à cette entreprise, pleins d'ardeur et de dévouement, sont ou des savants dont l'éloge n'est plus à faire, comme M. Harkavy, notre excellent collaborateur, M. S. P. Rabinowitz, le distingué traducteur de l'Histoire des Juifs de Grætz, ou des nouveaux-venus dans le domaine de la science ou de la littérature qui font preuve de savoir et d'intelligence. Ont déjà paru : Chants de Juda Hallévi, édités, avec notes, par

A. Harkavy ; Hay Gaon, par Weiss ; R. Salomon Scharbit Hazaav, par David Cahna ; R. Dounasch b. Labrat, par le même ; Abraham ibn Ezra, par le même ; Histoire des Juifs d'Espagne, par Friedeberg ; Daniel Deronda, trad. de D. Frischmann ; Ephraïm Kuh, trad. de Tawiow ; Calendrier pour l'année 1894. En cours de publication : Les exilés d'Espagne, par Rabinowitz Sous presse : 2e partie de Juda Hallévi et d'Abraham ibn Ezra ; L'éducation d'Herbert Spencer, trad. de Dawidowitsch.

= = La Revue hébraïque dont nous annoncions récemment l'apparition prochaine vient de voir le jour. Elle est intitulée ממזרח וממערב (titre allemand : « *Mimisrach Umimaarabh. Hebr. Monatschrift für Literatur u. Wissenschaft*, hrsgg. von Ruben Brainin »). Elle est éditée chez Fanto, à Vienne, Autriche. Comme nous le disions, c'est une sorte de *Revue des Deux-Mondes*, ouverte, non seulement aux études juives, mais à tous les essais littéraires et scientifiques, et aux œuvres d'imagination. Le seul lien qui unisse ces articles variés est la langue dans laquelle ils sont écrits. Elle se propose, au moyen de la langue hébraïque, de répandre chez les Israélites des connaissances générales, et de remettre en honneur la culture de l'hébreu. N'est-ce pas un faux calcul ? Qu'un recueil d'études consacrées au passé d'Israël soit rédigé dans cette langue, nous le comprenons : s'adressant à un public spécial, familiarisé avec l'hébreu, il a chance d'être lu par tous les savants qui s'intéressent à ces études et même par les simples amateurs de cette langue, nombreux en Russie, par exemple. Mais quel intérêt, pour ce public, à lire dans cet idiome des essais sur Nitzsche ou Tolstoï ? Ce serait bon pour les Israélites qui sont étrangers à toute culture européenne, mais ceux-là seront-ils préparés à goûter ces pages ? Qu'on multiplie autant qu'on veut les périodiques hébreux, il n'en restera pas moins que tous les savants et tous les hommes de lettres juifs continueront à produire le fruit de leurs recherches ou de leur imagination dans la langue de leur pays, persuadés que par ce canal seulement ils arriveront à la notoriété. Un mathématicien, un médecin, un historien, un philosophe ne se condamneront jamais à enfermer leurs découvertes, leurs conceptions, ou leurs inventions, dans un moule qui les cantonnerait dans un cercle restreint et les empêcherait d'entrer dans la circulation générale. D'autant plus que ce ne sera qu'au prix de tours de force qu'on habillera à l'hébraïque ce monde d'idées et de choses qui n'ont d'expression ni dans la Bible, ni dans le Talmud. — Quelle que soit l'illusion du Directeur de cette Revue, nous ne l'en félicitons pas moins de sa généreuse entreprise. — Le premier numéro ne manque pas d'intérêt même au point de vue des études historiques sur le Judaïsme. Notons seulement les articles suivants : Weiss, Commencement des études critiques chez les Juifs russes ; J. S. Bloch, R. Akiba et R. Ismaël ; D. H. Müller, Origine de l'expression biblique « élever la corne » (*Corne* signifierait les boucles de cheveux qu'on relevait en houppes pour effrayer l'ennemi) ; D. Kaufmann, Elégies d'Immanuel Francés, avec une introduction ; A. Epstein, Le cantique d'Abraham, d'après les écrits rabbiniques. Entre autres articles littéraires, il faut citer une poésie hébraïque de notre ami M. Joseph Halévy.

= = L'excellent annuaire hébreu dirigé par M. Sokolow, le *Haasif*, qui avait cessé de paraître depuis 1889, vient de revoir le jour. Comme les précédents, il renferme des articles d'actualité, de fantaisie et de science,

mais il s'est débarrassé de tout le matériel spécial aux annuaires et qui n'avait d'ailleurs qu'un intérêt restreint. Nous y relèverons particulièrement : Coup d'œil sur les colonies juives en Palestine ; une très complète nécrologie des savants israélites morts depuis cinq ans ; une bonne biographie d'Abraham ibn Ezra, par Bernfeld ; une note de M. Kaufmann sur l'incendie de Worms et la reconstruction de la synagogue de cette ville ; une biographie de MM. Zadoc Kahn, Jellinek, Güdemann, Kayserling et Reifmann ; une traduction de « Sefardim » de M. Kayserling. Cet annuaire mérite les plus chaleureux encouragements. Il est curieux d'entendre les plaintes qui, partout, déplorent le déclin de l'hébreu : jamais, comme on le voit, on n'a tant écrit en cette langue.

= = Tandis que les périodiques juifs rédigés en hébreu augmentent et se développent, ceux qui sont écrits dans les langues européennes peu à peu s'éclipsent : il paraît que le *Magazin* de M. Berliner est mort. En tout cas, de toute l'année, il n'a pas encore été publié un fascicule.

= = La *Revue Hispanique*, publiée par M. R. Foulché-Delbosc (1re année, n° 1 ; mars 1894) contient (p. 21-23) un article très instructif de M. Foulché-Delbosc sur la *Transcription hispano-hébraïque*, et (p. 69-72) une *Poésie inédite de Rodrigo Cota*. Cota, fils de Lopez Fernandez Cota ou Juan Fernandez Cota de Tolède, qui occupa des charges publiques jusqu'en 1450, juif baptisé et poète renommé, était parent de Diego Arias Davila, juif baptisé comme lui-même et « contador mayor del reino de Castilla ». Celui-ci avait deux fils : Pedrarias = Pedro Arias, l'aîné, successeur de son père, épousa Maria de Mendoza, petite-fille de D. Iñigo Lopez de Mendoza et parente de Pedro Gonçalez de Mendoza, cardinal d'Espagne. Les noces eurent lieu à Ségovie ; mais Rodrigo Cota ne fut pas invité. Irrité de cette offense, il régala le cardinal d'un épithalame plein d'ironie, qui renferme des allusions à l'origine juive du fiancé :

Volvamos a nuestro hecho
es un mançevo sin mal
de muy honrado *cahal*
arrendador de cohecho.
De un agüelo Avenzuzen
y del otro Abenamias
de la madre Sophomias
del padre todo Cohen.
Ah ! Judi hi del Açaque
el que va y viene de Valencia
hace cuenta con Maguaque
con hervor y con homencia.

Kayserling.

= = La *Société des Études juives* a perdu cette année plusieurs de ses collaborateurs les plus distingués, qui étaient un honneur pour le Judaïsme par leur science et leur caractère : MM. Joseph Perles, Marco Mortara et Alexandre Kohut. Nous leur consacrerons, dans le prochain numéro, une notice bio-bibliographique.

ISRAEL LÉVI.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

Buchler (Adolphe). La conspiration de R. Nathan et R. Méïr contre le Patriarche Simon ben Gamaliel..... 60
Castelli. Le *Séfer Sékhel Tob*, abrégé de grammaire hébraïque de Moïse Qimhi..... 212
Epstein (A.). Recherches sur le Séfer Yeçira..... 95
Goldziher (Ign.). Usages juifs d'après la littérature religieuse des Musulmans..... 75
Gunzbourg (David de). אשר et אשרי..... 186
Kahn (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge..... 118
Kaufmann (David). Relations du marquis de Langallerie avec les Juifs..... 193
Kayserling (M.). Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne..... 109
Lévi (Israël). Napoléon Ier et la réunion du Grand Sanhédrin.. 265
Loeb (Isidore). Réflexions sur les Juifs (*suite*)..... 1 et 161
Oppert (J.). Problèmes bibliques. I. Ahasveros-Xerxès..... 32
II. La date exacte de la destruction du premier temple de Jérusalem..... 49
Sacerdote (G.). Le livre de l'algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot (*suite*)..... 228
Schweinburg-Eibenschitz. Documents sur les Juifs de Wiener-Neustadt..... 247

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). Le nom de Natronaï..... 287
Chabot (Dr J.-B.) Trois épisodes concernant les Juifs tirés de la Chronique syriaque de Tell-Mahré..... 290
Fagnan (E.). Le signe distinctif des Juifs au Maghreb..... 294
Grunebaum (Paul). Un épisode de l'histoire des Juifs d'Ancône..... 142
Lambert (Mayer). Notes exégétiques..... 281
Lévi (Israël). Le Yosippon et le Roman d'Alexandre..... 147

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia, par Samuel BERGER 149
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 1er semestre 1894..... 299
Table des matières 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 23 janvier 1894..... I
Allocution prononcée à l'Assemblée générale par M. Hartwig DERENBOURG, président..... III
Liste des membres de la Société pendant l'année 1893..... LV
SCHWAB (M.). Rapport sur la situation financière..... XIV
VERNES (Maurice). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1893..... XVI
WORMS (René). Conférence sur Spinoza..... XLI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.28

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 03 005 3